عندما يحكم الإسلام السياسي..
حالة السودان

عندما يحكم الإسلام السياسي
حالة السودان
د. حيدر إبراهيم علي
سلسلة: قضايا الإصلاح (٣١)

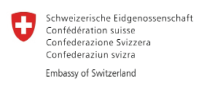
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العنوان: ٢١شارع عبد المجيد الرمالي- الدور السابع- شقة رقم ٧١- باب اللوق- القاهرة
ت: ٢٧٩٥١١١٢(+٢٠٢) فاكس: ٢٧٩٢١٩١٣(+٢٠٢)
العنوان البريدي: ص.ب:١١٧ مجلس الشعب، القاهرة
البريد الالكتروني: info@cihrs.org
الموقع الالكتروني : www.cihrs.org

مسئول النشر: رجب سعد طه
المراجعة اللغوية: عبد الرحمن حمدي
غلاف وإخراج فني: هشام السيد

رقم الإيداع بدار الكتب: ٩٨٥٩ / ٢٠١٣

تمت طباعة هذا الكتاب بدعم من:





مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة قضايا الإصلاح
(٣١)

عندما يحكم الإسلام السياسي..
حالة السودان

د. حيدر إبراهيم علي



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أسهم في تأسيسه

د. محمد السيد سعيد

مركـز القاهرة لدراسات حقـوق الإنسان هو منظمة غـير حكومية إقليمية مستقلـة تأسست عام ١٩٩٣، تهدف إلى دعم احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل صعوبات تطبيق القانـون الدولي لحقوق الإنسان، ونشر ثقافة حقوق الإنسـان في العالم العربي، وتعزيز الحوار بـين الثقافات في إطـار الاتفاقيات والمواثيـق الدولية لحقوق الإنسان. ومـن أجل تحقيق هذه الأهـداف يعمل المركز على اقتراح والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستورية تعزز من المعايير الدولية لحقـوق الإنسان، والقيام بأنشطة بحثية، ودعويـة عبر توظيف مختلف الآليات الوطنية والإقليمية والدولية، وتعليم حقوق الإنسان مع التركيز بشكل خاص على الشباب، وبناء القدرات المهنية للمدافعين عـن حقوق الإنسان. ومنذ تأسيسه يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب و دوريات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم العربي.

يسعـى مركز القاهرة إلى المساهمة في إلقاء الضوء على أبرز المشكلات والقضايا الحقوقية الملحة في الدول العربية، والتنسيق مع مختلف الأطراف المعنية والمنظمات غير الحكومية في المنطقة ، والعمـل سوياً من أجل رفع الوعي العام بهذه القضايا ومحاولة التوصل إلى حلول وبدائل تتوافق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

يتمتـع المركز بوضع استشاري خاص في المجلس الاقتصـادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفـة المراقب في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعـوب. المركز عضو في الشبكة الأوروبية المتوسطيـة لحقـوق الإنسان، والشبكـة الدولية لتبـادل المعلومات حول حرية الـرأي والتعبير (ايفكس).

المحتويات



تمهيد

عندما يدور الحديث عن فشل تجربة حكم الإسلاميين في السودان؛ يسارع المدافعون عن فكرة الدولة الإسلامية عمومًا بالحديث عن اختلاف الأوضاع في السودان عنها في مصر أو تونس.. ولكن أصحاب هذه الحُجة يغفلون عن حقيقة أن الإسلاميين هم الإسلاميون في كل هذه الدول؛ بسبب اعتناقهم لذات المرجعية الفكرية وتشبعهم بنفس الطموح السياسي، مع وجود فروق ثانوية لا تمس الأصول. هذا بالإضافة لوجود العلاقات التنظيمية، أو على الأقل التنسيقية، بين الجماعات والحركات الإسلامية على المستوى الدولي.

لقد فشل الإسلاميون في السودان لأنهم حاولوا تطبيق نموذج فكري جاهز (أيديولوجيًا)، لا يستجيب لمتطلبات الواقع المجتمعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وهو ما دفعهم لفرض هذا النموذج على المجتمع السوداني، وهو نفسه ما لن يتورع نظرائهم في الدول الأخرى عن تكراره طالما وصلوا إلى سدة الحكم في بلدانهم.

لم ينطلق الإسلاميون في السودان من فهم لواقع المجتمع والإنسان السودانيين، ولكنهم جاءوا بأيديولوجية جاهزة يرددون أنها صالحة لكل زمان ومكان، وعملوا علي تطبيقها. لقد حاولوا باختصار، أن يُخضعوا الحياة والواقع والتاريخ وكل التنوع البشري لرؤيتهم السياسية والدينية؛ بهدف إثبات نجاح النموذج الفكري الأحادي مسبق التجهيز، الذي يعتنقونه. ولأن هذا النموذج لا يقدم أجوبة صحيحة على

الأسئلة والمعضلات الراهنة، مثل: تحديات التحول الديمقراطي، مشكلات التنمية، تحقيق الوحدة الوطنية، إنهاء النزاعات، وبسط السلام؛ كان الفشل هو المصير الحتمي لتجربة الحكم الإسلامي في السودان. ولقد حاول الإسلاميون السودانيون تبرير فشلهم بادعاء أنهم قاموا باتباع منهج: التجربة والخطأ، لكن الأخطاء المرتكبة كانت عديدة وفادحة، بالتزامن مع الافتقار للنقد الذاتي والمراجعة.

لا تُعد الحركة الإسلامية السودانية تنظيمًا محليًا أو قُطريًا مستقلاً بذاته؛ بل هي جزء من تنظيم عالمي له مرجعية فكرية عابرة للحدود زمانًا ومكانًا. لذا يظل من الصعب -منهجيًا- عزلها فكريًا وسياسيًا عن السياق العام الذي يجمع الحركات الشقيقة، فهناك تطابق في الأفكار الأساسية خاصةً في موضوعات الحكم والمجتمع. ورغم أن بعض الحركات الإسلامية العربية -خاصة في مصر وتونس- حاولت أن تنأى بنفسها عن جرائم وانتهاكات النظام الإسلامي السوداني؛ إلا أنها تراجعت عن مواقفها الناقدة للتجربة، فقد شارك عدد كبير من قادة الحركات والأحزاب الإسلامية في المؤتمر الثامن للحركة الإسلامية السودانية خلال الفترة ١٥-١٧ نوفمبر ٢٠١٢ بالخرطوم.

ولم تقتصر المشاركة على المجاملة فقط، بل ثمّنوا جميعا التجربة السودانية، فكأنهم انحازوا للعرف الجاهلي: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا»، إذ يعيش «أخوهم» الإسلامي أزمات أمنية، سياسية، واقتصادية خانقة. وبالتأكيد يخشى قادة هذه الحركات والأحزاب من سقوط تجربة حكم تنسب نفسها للإسلام مهما كانت سقطاتها وعيوبها. وكان النظام السوداني في أشد الحاجة لهذا الدعم المادي الآتي من الخارج، الأمر الذي يذكرنا بالسنوات الأولى من عمر النظام، بداية تسعينيات القرن الماضي؛ حيث قفز النظام آنذاك علي المعارضة الداخلية، واكتفى بالصورة التي كان يروجها الأشقاء الإسلاميين عنه في الخارج، حينما قدّم إسلاميو المهجر والخارج، النظام السوداني كنظام مقاوم وممانع؛ بغض النظر عن الأوضاع المزرية للحريات وحقوق الإنسان في الداخل.

تحاول هذه الدراسة الذهاب أبعد من رصد مظاهر الفشل والخروقات والانتهاكات في مجال الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان، فهي تسعى للبحث خلف هذا العقل الذي يقوم بهذه الممارسات بمجانية واستخفاف كاملين، ودون أن يتحرك له ضمير. يمتلك الإسلاميون رؤيةً ومواقف تبرر لهم هذا الخروج والشذوذ، هذه الرؤية ترتكز

علي فهم خاص للدين، وعلي فقه بشري صار يُنظر إليه وكأنه جزء من أصول الدين. تتكرس هذه الرؤية من خلال عملية التنشئة الجديدة التي يتكفل بها التنظيم الحديدي، القائم علي الولاء والطاعة، كأنه يمثل حاضنة لإعادة صياغة عقل ووجدان الشباب من جديد.

ومع التنظير والتبرير، يلجأ الإسلاميون لاستخدام الفتوى، وبالذات قاعدة القياس الأصولية، كوسيلة فعّالة لملاحقة مستجدات الحياة، وقياس كل جديد (غائب؟) علي قديم حاضر. ولأن السياسة المعاصرة كلها مستجدات بالنسبة للتاريخ الإسلامي؛ فقد تحرك العقل الفقهي السلفي ضمن اجتهاد محدود وقنوع، في البحث عن أجوبة على الأسئلة المتدفقة والمتجددة بلا توقف. هنا نجد القاسم المشترك والمرجعية الواحدة التي يلتقي فيها الجميع -رغم الاختلاف الظاهري- فالاختلاف بين التيارات والجماعات هو اختلاف في الدرجة وليس في النوع أو الكيف، وغالبًا ما يظهر التشابه أو حتى التطابق حين يتعلق الأمر بالممارسة وليس مجرد النظر والفكر؛ وذلك لأن الممارسة تُعري الطريقة التي يشتغل بها العقل.

كانت التجربة الإسلامية السودانية مثار إعجاب كثير من الحركات الإسلامية العربية بسبب انفتاحها وتجديدها في موضوعات مثل المرأة والاقتصاد والفنون والتنظيم الحزبي والمشاركة السياسية، ويعود ذلك للمناخ الليبرالي النسبي الذي عاشه السودان، وأفاد منه الإسلاميون؛ إذ لم يتعرض الإسلاميون السودانيون إلى الاضطهاد والقمع الذي تعرض إليه نظرائهم في بعض البلدان العربية الأخرى. وهنا تظهر المفارقة في أن الحياة السياسية في السودان لم تشهد قمع المعارضين وممارسة التعذيب وانتشار «بيوت الأشباح» إلا على يد حكم الإسلاميين، فقد انقلبوا علي برلمان (١٩٨٦- ١٩٨٩) وكانوا يمثلون فيه الكتلة الثالثة، وكانوا قد شاركوا في تشكيل عدد من الحكومات الائتلافية خلال تلك الفترة. ويعد هذا دليلاً عمليًا وواضحًا على عدم مصداقيتهم وبدائيتهم في الإيمان بقيم الديمقراطية.

قدم الإسلاميون الكثير من المبررات الواهية لتبرير انقلابهم علي الديمقراطية والنظام البرلماني؛ كقولهم مثلا: أن القوى السياسية التقليدية صارت عاجزة وشاخت؛ وفشل النخب الحاكمة المتتالية؛ وفساد الأحزاب السياسية. ولكن كانت أكثر المبررات الهزلية التي قدمها الإسلاميين لانقلابهم على الديمقراطية قولهم بأن الغرب لن

يقبل بوصول الإسلاميين إلى السلطة بالطرق الديمقراطية، وقد ضربوا لاحقًا المثل بتجربة الجزائر وتدخل الجيش وحل البرلمان، وكأنما ذلك يعني أن الغرب يقبل بوصول الإسلاميين عن طريق الانقلاب العسكري، كما حدث في السودان في ٣٠ يونيو ١٩٨٩؟! ولكن ها هو الربيع العربي يثبت أن الغرب لا يمانع من وصول الإسلاميين إلى السلطة عن طريق الانتخابات؛ إذ لم يضر ذلك بمصالحه الحيوية وضمن استمرار نفوذه ورعاية مصالحه.

ومن مظاهر الإعجاب المعروفة، المقارنة التي عقدها عبدالله النفيسي بين (الجبهة القومية الإسلامية) بزعامة حسن الترابي وبين والحركة الإسلامية في مصر ممثلة بـ (جماعة الإخوان المسلمون). فقد توصل النفيسي لعدد من المميزات أجملها فيما يلي:

- التحول في وقت قصير من حركة نخبوية مغلقة إلى حركة جماهيرية جبهوية مفتوحة.
- تأسيس شبكة علاقات سياسية واسعة في الداخل والخارج.
- تأسيس حركة نسائية منظمة ومستقلة.
- تميز الهيراركية في الجبهة بالتواصل الفعّال مع التطورات والمستجدات في الساحة.

وهكذا تنتهي المقارنة التي عقدها النفيسي ببساطة إلى غياب هذه الخصائص والميزات عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وأن هذا سبب إخفاقها مقابل النجاح الذي أحرزته الجبهة في السودان (النفيسي ١٩٨٩:٢٥٤). وليس هذا المهم، ولكن «مميزات» الإسلاميين السودانيين هي ما جعلت رفاقهم من الإسلاميين العرب يغضون الطرف عن انقلابهم على الديمقراطية، وكذلك عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي اُرتكبت في السودان. وهللوا لوصول أول إسلاميين للسلطة في المنطقة العربية/السنية، غير عابئين بالوسيلة، بل علي العكس؛ فقد اعتبروا ذلك «مكسبًا» لحركة سعت واجتهدت، ومكّنها الله تعالي!

من الملاحظ أن الجبهة ظلت محط إعجاب فيما يتعلق بالجوانب الحركية والتنظيمية والممارسة السياسية، في حين ظلت المساهمات الفكرية أو النظرية للحركة في السودان، وبشكل خاص كتابات الشيخ حسن الترابي، بمنأى عن التقييم، وحتى من أبدوا

إعجابهم بأفكاره، فلم يكن ذلك بسبب عمقها أو جدتها وإنما لجرأتها وغرابتها. فالشيخ قادر علي لفت الأنظار، مما ساهم في سطوع نجمه سريعًا، فهو يثير قضايا فقهية مثل جواز زواج المرأة المسلمة من غير المسلم من أهل الكتاب مسيحيًا أو يهوديًا؛ أو إباحة إمامة المرأة للصلاة؛ أو أن الحجاب الذي فرضه الله على المرأة يتعلق بتغطية الصدر فقط؛ أو رفض حديث الذبابة، ولكنه في المقابل لا يتطرق لموضوع عدم تطبيقه الديمقراطية أثناء حكمه لعشرة سنوات، أي قبل الانشقاق عام١٩٩٩.

لقد تنكر الترابي بعد أن تمكّن الإسلاميون من السلطة، لأهم المفاهيم التي حاول أن يجدد فيها: الدولة والمجتمع، هذه العلاقة كانت هي مدخله للحرية والمشاركة الحقيقية. فقد عملت الدولة، خلال فترة حكمه، على قمع المجتمع المدني من خلال تشريعات لا تتوافق مع المعايير الدولية لحرية تكوين الجمعيات، ومن المفارقة أن ذلك تم من خلال الدعوة إلى هيمنة المجتمع على حساب الدولة، ولكن الدهشة التي يبعثها هذا التناقض تزول حين نعلم أن المقصود -حقيقة- بالمجتمع المدني هو الحزب أو التنظيم السياسي الواحد. فقد كانت الأدبيات التي رسخها مهندس هذا النظام -الشيخ حسن الترابي- تكرر مقولة: «المجتمع المؤمن مصدر السلطان». وقد أعلن مبكرًا بعد استلام السلطة عن طريق الانقلاب العسكري: «أن المجتمع هو المؤسسة الأولية في الإسلام وليس الدولة». والمقصود هو أن المجتمع توحيدي في الإسلام بينما الدولة الحديثة تتسم بكونها متنوعة وتعددية؛ مما قد يقود للشقاق والاختلاف. كما قال كذلك: «لا ينبغي للمجتمع أن يعمل علي نهج والأسرة على نهج آخر والدولة على نهج ثالث. سيتصادمون ويتناسخون فيتساقطون جميعًا (...) لابد من قيام مجتمع التوحيد الذي لا يعرف فرقًا بين تربية أسرية وتجربة قانونية ولا بين تربية اجتماعية وتربية رسمية، بل يُسخّر وسائل التأثير التي تحيط بالمرء من أي الجهات كانت حتى تسير متحدة فتذكر الناس بحياة واحدة هي حياة التوحيد».

أما عن مدى السيطرة على المؤسسات السيادية؛ فقد أظهرت التجارب العملية في السودان تناقضًا بين حقوق المواطنة في العمل والمشاركة، وبين امتياز العقيدة والانتماء. ففي السودان لم يعد الحديث عن تداول السلطة، بل عن «التمكين» رجوعًا للآية الكريمة: «الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»(سورة الحج:٤١)، هذه هي وظائف الدولة في فكر أحزاب الإسلام السياسي. يتم التمكين من خلال عملية تتسبب في

كثير من المشكلات مع غير المسلمين وحتى مع المسلمين غير الملتزمين أو المتعاطفين؛ إذ قام النظام السوداني بما أُطلق عليه: «أسلمة» الدولة والمؤسسات، ومن الطبيعي أن يقوم بهذه المهمة مسلمون ملتزمون أو متدينون جيدون، وهنا انطلقت عمليات «التطهير» أو «الفصل من العمل من أجل الصالح العام»؛ علمًا بأن الإسلاميين السودانيين قبل وصولهم للسلطة، كانوا من أكثر التيارات انفتاحًا -على الأقل على مستوي الخطاب المعلن- وبالتالي صارت الدولة صراعية وليست توافقية؛ بمعنى أنها دولة كل المواطنين. أصبحت دولة أحادية إقصائية وليست تعددية. ولكن الإسلاميون السودانيون في أحوال كثيرة صاروا يقدمون تنازلات غير منتظمة ويدخلون في تحالفات صعبة لأنهم اعتادوا على الجمع بين المتناقضات.

* * *

خضع الإسلاميون لإكراهات الواقع، وكان لابد -كرهًا- أن يتحولوا من عالم المثُل والأفكار إلى حسابات العملية والنفعية والجدوى (البراجماتية لحد كبير)، وذلك بحكم ضرورات البقاء والاستمرار، وليس بسبب إسلاميتهم، ولكن لإغراقهم في المثالية والطوباوية. فهم يعيشون -في كثير من الأحيان- خارج التاريخ، لذلك تأتيهم صدمات الواقع قوية وتتطلب منهم جهدًا وعناءً بقصد التكيف. فقد ظل الإسلاميون يلاحقون مستحدثات ومتغيرات العصر، إذ تقدم الزمن كثيرًا وظلوا في بحثهم عن الأصالة والثوابت لا يعون تطور الحياة أو غير مشغولين به. وفي كل المجالات يأتون متأخرين ويبحثون عن علاقة بما يدور، في العلم أو السياسة أو الاقتصاد أو الفنون، وحكمت عقدة التخلف رؤيتهم للعالم وظهرت أشكال متعددة للتطرف؛ فقد قرر البعض العزلة والانقطاع عن العالم وإدانته ومحاربته بل القضاء عليه لكونه عقبة في سبيل الفردوس الأرضي الذين يعملون على إنجازه أو يحملون به، بينما دأب البعض على الحديث عن سبق الإسلام والمسلمين، وحاولوا إثبات وجود أي فكرة أو نظرية أو اختراعات تتوصل إليها البشرية، بأنها موجودة من قبل في القرآن أو في ممارسات المسلمين أو وردت في كتب العلماء المسلمين، وهذه طريقة في التبرير تقلل من صدمة التخلف.

ظلت السياسة -كمعرفة- مهملة لدى المسلمين حتى احتكاكهم مع الاستعمار الغربي وبالتحديد مع الحملة الفرنسية، وانكشف المسلمون أمام الآخر الذي جعل

منهم موضوعًا للعلم والبحث، وفي الوقت نفسه مجالاً للاستعمار والاستغلال. ووجد المسلمون أنفسهم أمام تحديات كبرى، ومن هنا كان سؤال (أرسلان): لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟. وكان لابد أن يتوصل (الكواكبي) إلي أهم عوائق التقدم: طبائع الاستبداد التي رانت على المجتمعات الإسلامية، وعدم تعود الناس على حكم أنفسهم ومعرفة حقوقهم وواجباتهم. وقدمت الحركات الإسلامية في العالم العربي نفسها كحاملة لمشروع حضاري شامل لكل حلول البشرية، وكان على الإسلاميين أن يبدأوا بقضية السلطة السياسية، ومن خلال الحكم والدولة والإدارة تُحل كل المشكلات الأخرى: الاقتصاد، الأخلاق، المجتمع، والثقافة. وكان الإسلاميون بين خيارين إما التغيير السريع للسلطة وهذا يقتضي الحركية والتنظيم والفعل؛ أو الطريق الدؤوب البطيء الذي يبدأ بتغيير الإنسان والفكر والنفس.

في البداية مالت أغلب الحركات والتنظيمات إلى الطريق الأول؛ لذلك تعطل الاجتهاد لحساب العمل والحركية. ومن هنا تسربت أغلب مظاهر البراجماتية لدى الإسلاميين وأصبحت سمة غالبة في سلوكهم السياسي، ودلت أغلب تجارب حكم الإسلاميين في العالم على غياب البرنامج والمنهج والرؤية. وفي ظل تراكم الأخطاء والسلبيات والإخفاقات؛ وجد الإسلاميون صعوبة في ممارسة النقد الذاتي، وإعادة طرح الأسئلة من جديد، وأول الأسئلة التي تحتاج لإعادة الطرح والنقاش هو سؤال البدايات: هل الأولوية للتربية أم للسلطة والحكم؟

* * *

تكمن أسباب سقوط المشروع الحضاري لدى الحركة الإسلامية السودانية في أن الفكر الإسلامي -عمومًا- لا يملك أي نموذج إرشادي مستمد من التاريخ لشكل ومضمون الدولة. وعلى الرغم من تمجيد نموذج «مجتمع المدينة» في عهد الرسول؛ فقد عجز الحكام الإسلاميون السودانيون عن التأسي بروح ذلك النموذج، إذ ليس مطلوبًا إتباع مؤسساته وتنظيمه، وأعني بالروح قيم ذلك المجتمع مثل العدالة والمساواة وتكريم الإنسان، وزهد الحاكم وعفته وبعده عن الترف والكبرياء والتكبر.

وقد أقر»الترابي» في ندوة عن تجارب الإسلاميين، عُقدت بالدوحة، بأن عدم وجود دولة إسلامية طوال ١٤ قرنًا، يغفر لهم الفشل. ولأن غياب مرجعية تُقدم شكلاً مفصلاً أو تقريبيًا لدولة إسلامية تاريخية، زاد من صعوبة مهمة التأسيس لدولة

إسلامية في نهاية القرن العشرين؛ مما يجعل الإسلاميين أسرى في نهاية المطاف لذات الوعي العربي القديم للدولة والسلطة.

الفصل الأول

الإسلاميون فى السودان
وتحدي الديمقراطية

يري (جرامشي) أن طريقة الوصول للسلطة، تحدد ماهية السلطة، وطريقة ممارسة الحكم؛ لذا كان من الطبيعي أن تحدد الوسيلة الانقلابية العسكرية، كيف يكون الحكم؟ فاللجوء للانقلاب لم يكن مجرد «خطأ فني» ولكن يمس جوهر عقيدتهم الديمقراطية. فمشكلة الإسلاميين أنهم يعتقدون أن غايتهم نبيلة بل مقدسة، وهي: تطبيق شرع الله، وفي هذه الحالة لا تهم الوسيلة طالما يمكن أن توصل لتلك الغاية المقدسة، وهنا تتساوى الوسائل: الديمقراطية والانقلاب، أو صندوق الاقتراع والدبابة؛ المهم مدى فعالية ونفعية الوسيلة. وهنا مكمن خطورة تعامل الإسلاميين مع اللعبة الديمقراطية، ومع التداول السلمي للسلطة؛ فالحكم في نظرهم تمكين وليس تداولاً، حسب الآية الكريمة: «الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور». (سورة الحج:٤١) وهذه مهام دولة دينية صميمة، والتمكين واجب ديني وتكليف رباني لا يجوز التخلي عنه أو التقاعس في الدفاع عنه. وهنا يبرز سؤال خطير وهام: لو جاء للحكم نظام ليبرالي عقب نظام إسلامي أقر الشريعة، هل يمكن لهذا النظام التراجع عن القرار السابق ووضع دستور مدني؟ وهذا هو الاختلاف العملي بين التمكين الإسلامي والتداول السلمي للسلطة في الفهم الديمقراطي.

رغم المبررات الواهية للانقلاب التي مر ذكرها، حاول الإسلاميون عقلنة الانقلاب واعتباره سيرورة عادية في العملية السياسية السودانية، ولكن في النهاية

-خاصةً بعد انقسام عام١٩٩٩ أو المفاصلة مع جناح الترابي- قدم كثير من الإسلاميين نقدًا ذاتيًا للانقلاب الإسلامي. يعد ما قدمه القيادي والأكاديمي الإسلامي (الطيب زين العابدين) من أهم تلك المساهمات، حيث رأى في الانقلاب واحدة من كبائر الخطايا، ضمن أخريات، التي اقترفها الإسلاميون. ويكتب:

«الخطيئة الثانية هي اللجوء للانقلاب العسكري وسيلة لاستلام السلطة بالقوة رغم الكسب السياسي المقدر الذي لاقته الحركة في الديمقراطية الثانية «٦٥-٦٩» والثالثة «٨٥-٨٩». وقد كان للحكم العسكري الطويل في عهد الرئيس نميري، وما نال الحركة فيه من ملاحقة وسجن وتشريد، أثره في زعزعة قناعة قيادة الحركة الإسلامية بالطريق الديمقراطي التي كانت تنادي به؛ فبدأت عملاً منظمًا مطردًا في أوساط العسكريين». ويرى كثيرًا من التداعيات السلبية لهذا القرار، منها: «الطعن في مصداقية الحركة بالنظام الديمقراطي الذي ظلت تنادي به وتعمل من خلاله»، بالإضافة إلى «صعوبة التخلي عن القيادة العسكرية التي ستتولى رئاسة الدولة ولم يكن لها سابق دور في بناء الحركة المدنية السياسية». كما أن النظام العسكري بحكم طبيعته الانقلابية -حسب رأيه- مستعد لأن يرتكب أي عمل لتأمين سلطته، حتى ولو خرج عن كل تعاليم الدين وقيمه الأخلاقية، وهذه هزيمة أخلاقية ومعنوية لنظام يدعي تطبيق الإسلام» (الصحافة، ٢٠١٢/٧/٦).

أطلق الإسلاميون على انقلابهم اسمين، أحدهم سياسي/شعبي، هو الإنقاذ الوطني. أما الثاني، فهو أيديولوجي/فكري وهو المشروع الحضاري الإسلامي. وقد انطلق دعاة المشروع الإسلامي في تبريرهم للمشروع، من مقولة أنه محاولة للعودة للأصالة والاستقلال؛ إذ أن السودان قبل الإنقاذ -حسب رأيهم- قد وقع ضحية تبعية كاملة للغرب في مجال المؤسسات الدستورية، والحزبية، ومؤسسات الثقافة والتعليم الحديث، والإعلام. ويضيفون إلى ذلك، التبعية الطائفية حيث تحالفت النخب العلمانية المتغربة مع الطائفتين الكبيرتين بهدف التواصل مع الجماهير التقليدية. وهذان هما مصدر الأزمات التي أدت إلى أن يكون السودان دولة أسيرة؛ لأن الاستعمار خرج ولكنه خلَّف دولة أسيرة مرتبطة بالمصالح الاستعمارية من خلال ممثليه في القيادة المكونة من الصفوة الحديثة والزعامات الطائفية التقليدية. أما عامة الناس فقد تحول التدين لديهم إلى شعائر وطقوس خاوية من معاني القرآن والدين الحق، ولذلك بشروا بأن مشروعهم الإسلامي: «هو مشروع للتحرير من الهيمنة الإمبريالية الغربية، ومن

حيث إنه مشروع لإعادة البناء الاجتماعي وفق رؤية تجديدية للدين تجمع بين الأصل السابق للظاهرة الاستعمارية والعصر التالي لها، وهذا ما يوفر طاقة معنوية هائلة تمكن الشعب من تجاوز واقع التخلف بأقل قدر مما يتوفر من الإمكانات المادية والوسائل التقنية».

يُجمِّل الإسلاميون شعبويتهم المنظمة كبديل للتنوع والتعدد، بالقول عن انقلابهم:

«هي ثورة لا تخشى الشعب، بل على العكس من ذلك تثق فيه ثقة عظيمة وتنفتح عليه انفتاحًا كاملاً، فهي بالتالي لا تدعو لحكم الفرد أو تسلط الحزب، ومن ثم فإنها تقبل التعددية والتنوع، ولكنها تُفرِّق تفريقًا بينًا بين التعددية الحزبية التي تُتخذ ذريعة لتمزيق الأمة والحفاظ على المصالح الأجنبية، والتعددية الملتزمة بالنهج الإسلامي والمنحازة لمصلحة الوطن ولمصلحة الجمهور المستضعف من المسلمين». (التيجاني عبدالقادر، ١٩٩٢:٥٢) ويعد هذا المبرر من الأسباب السياسية البحتة لاختيار نظام المؤتمرات الشعبية «ليكون وعاءً للتعبير والفعل السياسي، وهو نظام يتجاوز التراتيب القيادية في المجتمع، ويتيح للمواطنين مجالاً للتنظيم يعتمد على الكفاءة الشخصية والاستقامة في السلوك والاستعداد للتضحية والبذل». (نفس المصدر السابق) وتتكرر طريقة الإسلاميين في الخلط في تفكيرهم بين المثال والواقع أو بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن. فإذا كانوا فعلا يثقون في الشعب، فلماذا لجأوا للانقلاب ولم ينتظروا حتى نهاية الدورة البرلمانية بعد عامين، لينتخبهم الشعب بإرادته الحرة؟ الحديث عن التعددية والتنوع مجرد تدليس بسبب عدم وجود أو غياب أي بديل أو خيار آخر غير نظام المؤتمرات.

من الواضح أنه بعد وصولهم للسلطة تنكروا لكل تاريخهم في المشاركة السياسية، وفي الدفاع عن الديمقراطية والتي اتضح أنها كانت مجرد وسيلة تسمح لهم بحرية العمل. وعند بحثهم عن النظام السياسي لحكمهم الجديد، شرعوا في التمويه السياسي والتمهيد لديكتاتورية جديدة بتسميات مراوغة، حيث بدأ مُنظروهم وكُتابهم في الحديث عما أسموه: ديمقراطية بلا أحزاب! ووجدوا ضالتهم في أفكار العقيد (القذافي) وليس لدي الماوردي أو ابن تيمية. ويعد هذا أمرًا طبيعيًا، فهم نسخة من النظم الانقلابية الشمولية تحت لافتة إسلامية، فقد قرر النظام الجديد تبني صيغة المؤتمرات الشعبية على النمط الليبي، ولكن تحت مبررات إسلامية وقومية. ومن البداية، عقدت الحكومة

الجديدة عددًا مما أسمته: «مؤتمرات الحوار الوطني»، وقد خُصص كل مؤتمر لمناقشة موضوع يخص قضية سياسية أو اقتصادية، من السلام حتى الإعلام والتنمية. وبعد انتهاء هذه المؤتمرات، يقول أحد مؤرخي الحركة الإسلامية وحكومة الإنقاذ الوطني: «أكمل الأمين العام رؤيته في مخطّط: نظام المؤتمرات الشورية الشعبية، الذي استلهم تجربة البناء الداخلي والهيكل التنظيمي للحركة الإسلاميّة، لكنه صَوّب همّه نحو الرؤية التي تُذيب الحركة الإسلامية في المجتمع بلا ازدواجية أو طائفية، لتأسيس مجتمع المؤمنين القائم على المسئوليّة والمساواة والعدل، المنخرط كله في العمل للصالح العام، مستذكرًا عبرة الجبهة الإسلامية القريبة الموفّقة في التكامل بين الحركة الإسلامية والمجتمع». (المحبوب عبدالسلام، ٢٠١٠:١٣٩). ويضيف مبينًا بوضوح وبلا مواربة، موقف الإسلاميين من الحزبية تحت مبررات واهية، وهجاء فارغ المضمون: «اكتمل المخطّط كذلك، وقد تنامى الروح الذي يكره الحزبيّة ويرفضها ويتصوّر كل حديث عن العودة إلي نظامها في السياسة والحكم ردّة ينبغي أن تُتجنب». (ص١٤٠)

أعطي (الشيخ حسن الترابي) وتنظيمه السياسي، باستمرار، انطباعًا بأنهم مؤمنون بالديمقراطية والتعددية الحزبية على المستوي النظري والفكري. وقد كتب (الترابي) كثيرًا عن الديمقراطية والشورى والحزبية. أما على المستوي العملي، فقد نظّم (الإخوان المسلمون) أنفسهم منذ الاستقلال عام١٩٥٦ تحت تسميات مختلفة، اختاروا أن توحي بالروح الجبهوية المرنة والواسعة؛ فكانت (جبهة الميثاق الإسلامي) ثم (الجبهة الإسلامية القومية) وفي الجامعات والمعاهد العليا والمدارس، فضلوا اسم (الاتجاه الإسلامي). وهذه الأشكال الجبهوية أكسبتهم كثيرًا من المتعاطفين الذين يضيقون بضوابط التنظيم. وقد خاضوا بها كل الانتخابات السودانية، بما فيها انتخابات نظام (النميري) الشمولية، خاصةً بعد مصالحتهم للنظام عام١٩٧٧.

بدأ الإسلاميون عمليًا بروفة الحكم أو التمكين -كما يفضلون- بعد قبولهم المصالحة الوطنية مع نظام النميري في عام١٩٧٧، وشاركوا في السلطة على كل المستويات، وتقلد(الترابي) منصب النائب العام، فساروا في اتجاه أسلمة القوانين، حتى أقنعوا (النميري) بفرض قوانين «الشريعة الإسلامية» في سبتمبر١٩٨٣. واستطاعوا خلال فترة المصالحة هذه، دفع الأمير محمد الفيصل لإنشاء أول بنك إسلامي في المنطقة، وكان تنفيذ انقلاب ٣٠ يونيو١٩٨٩، مجرد عملية فنية سهلة التنفيذ، كما ساعد في

نجاحها الأداء المخيب للآمال من الأحزاب السودانية.

قام الإسلاميون السودانيون بعد نجاح عمليتهم العسكرية، بإجراءات تسريح سياسي (Political Demobilization) فاجأت كل القوى السياسية. فبالإضافة لقوانين الطوارئ الاستثنائية التي تفرضها عادة الانقلابات العسكرية من تعطيل للدستور، وحظر للأحزاب، ومنع للصحف؛ فقد كان للإسلاميين آليات جديدة، جعلت المعارضة المنظمة صعبة ومكلفة. من أهم تلك الآليات العنف الأمني المفرط، إذ كان للإسلاميين براءة إدخال «بيوت الأشباح» لأول مرة كمعمل لتجارب التعذيب التي لم يعرفها السودان مطلقًا، وقد مَثّل إدخال التعذيب في السياسة السودانية صدمة شلّت قدرة السودانيين على الحركة. ولأن الإسلاميون قد شاركوا في الانتفاضات السابقة، وبالتالي يعرفون وسائل وطرق تنظيم الانتفاضات خاصة التظاهرات، والعصيان المدني، والاعتصامات، والإضرابات. كما قاموا بإضعاف العمل النقابي وقايةً النظام؛ حيث تم فصل أعداد كبيرة من الموظفين، والمهنيين، والعمال من العمل تحت قانون (الصالح العام). وفي الوقت نفسه، قام النظام بتشكيل نقابات شكلية موالية لتجنب تهمة منع التنظيم النقابي. كما فتح باب الهجرة للكوادر والكفاءات المعارضة أو المشكوك في ولائها.

من ناحية أخرى نجح الإسلاميون في اختراق أحزاب المعارضة، وتأسيس أجنحة منشقة تم إشراكها في السلطة وإفسادها بالامتيازات. ومن خلال توظيف آليات ثلاث هي السوق، الأمن، والقبيلة؛ أصبح بمقدور النظام الجديد تكوين ولاءات جديدة بديلة للأحزاب والنقابات. ساعد هذا الفراغ في سيطرة النظام على الواقع السياسي، حتى ولو لم يكسب مؤيدين وأعضاء جدد للحزب الحاكم، فقد نجح في التحييد والتيئيس. حاول النظام السوداني أن ينفي عن نفسه تهمة الشمولية بدعوى تأسيسه لمشروع إسلامي حضاري جديد له ديمقراطيته المختلفة عن النموذج الغربي، فقام الترابي بإصدار قانون التوالي في دستور ١٩٩٨، والذي سمح بأحزاب ملحقة بالنظام شريطة التسجيل وفق شروط تحد من حريتها وشرعيتها، وتجعلها قريبة من برنامج حزب المؤتمر الوطني الحاكم.

أما المفاهيم التي يعتمدها المشروع الجديد في بناء نظامه فهي الثورة، ومبدأ الثورة هو أهم ما يميز المشروع، ويُقصد به: فك علاقة التبعية للإمبريالية الغربية سواء أكانت

أشكالاً مؤسسية أم أنماطًا سلوكية، وتفكيك العلاقات الطائفية، والنفاذ إلى العمق الجماهيري المسلم، وإخراجه من هوامش الحياة، وإعداده ليخوض معاركه المصيرية بنفسه. والثورة –حسب المفهوم المعروض– لا يمكن أن تتصالح مع الغرب والطائفية، وليست عملاً عسكريًا أهوج، ولكنها عمل دءوب نحو «إحياء الأمة بالتذكير والتفكير والموعظة الحسنة، والقدرة وترفُّع الهمة».

وحسبما تقدم، كان أهم شعار هو الاعتماد على الذات، باعتبار «أن تحرير الولاء لله، والاستقلال بالقرار وتأسيس الحياة الاجتماعية» لا يتم دون ذلك المبدأ. وهذه فكرة عن المثالية يعبر عنها بمفهوم الثورة الوطنية الديمقراطية؛ وليست إسلامية.

بناء دولة إسلامية حديثة:

كان السؤال هو: هل تستطيع الحركة «الإسلامية» برؤيتها الدينية، وأصول عضويتها الاجتماعية والطبقية وطريقة تنظيمها أي العلاقات الحزبية والبناء التنظيمي والشخصية الكاريزمية التي أسبغتها على زعيمها التاريخي د. حسن الترابي وزعمائها الذين خلفوه أن تنجز مهام الثورة الوطنية؟ فالحركات الإسلامية رغم تقديمها لبرنامج مثالي، فأنها تعجز عن تأسيس دولة وطنية قوية باعتبارها الوسيلة لتحقيق شروط النهضة. وذلك لأسباب عديدة، على رأسها أنها دولة دينية في جوهرها، والدولة الدينية لا تقوم على حق المواطنة، ولا تضم كل المواطنين بل تُقصي الكثيرين من غير المسلمين. وهذا يعني غياب المشاركة، وصعوبة تعبئة الجماهير بلا تمييز.

وقد طرح الإسلاميون السودانيون، هذا السؤال على أنفسهم في مطلع التسعينيات أي عقب استيلائهم على السلطة: كيف تستطيع طليعة إسلامية ما أن تدير دولة حديثة؟ أي أن تُسيِّر جهازًا بيروقراطيًا عريقًا يرتبط مفاهيميًا ومصلحيًا بالقوى الأجنبية المعادية، وتسخره لتوطيد أركان الإسلام، وتربطه بأصوله في الاعتقاد والاجتماع؟ وقد قدم أحد مُنظري النظام –التيجاني عبد القادر– نموذجًا مثاليًا، فقد تفرع عن هذا السؤال تساؤلات فرعية كثيرة مثل:

١. ما هو شكل النظام السياسي الإسلامي الحديث، وما هو هرم السلطة فيه، وما هي علاقته بالفاعليات الاجتماعية الرئيسية؟

٢. ما هي الصورة والفلسفة الإسلامية التي تنتظم فيها القوة العسكرية، تدريبًا وعناصر وأهدافًا مرجوة؟

٣. كيف تُدار حركة الاقتصاد في نظام إسلامي معاصر؟

٤. ما هي صور التنظيمات التي تتخذها القوة العاملة في دولة إسلامية حديثة؟

٥. كيف تكون العلاقات بينها وبين رأس المال الخاص ورأسمال الدولة؟ (مجلة قراءات سياسية، العدد الثالث، السنة الثانية، صيف١٩٩٢، ص٤٦-٤٧).

يعترف الكاتب بعدم وجود إجابات مثالية جاهزة على الرغم من أحاديثهم عن أن الإسلام هو الحل، وأن الشريعة تحتوي على كل الإجابات؛ والسبب في غياب الإجابات هو أنه أثناء حكمهم -أي من خلال التجربة والخطأ- جعلوا من السودان معملاً كبيرًا للتجارب.

بالنظر للتجربة القائمة الآن في السودان باسم الإسلام، نجد أن موقف الإسلاميين السودانيين من الديمقراطية أنها سبيل للفرقة والفتنة مقابل الوحدة والشوكة. وللإسلاميين نظرة أبعد من مجرد الرفض السياسي للتعددية، بل موقف فلسفي ثابت يقود إلى حاكمية الله من خلال التوحيد؛ ففي سؤال عن فكرة النظام الديمقراطي في الحكم وُجِّه للشيخ الترابي: هل تغير موقفك من هذه المسألة أم لا؟ وما هو انعكاس ذلك على تجربة الحكم الإسلامي في السودان؟ كانت الإجابة «إن هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الأول، والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام، ورد الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات بالله سبحانه وتعالى، ورد القوى المتباينة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى هدي الدين، ورد نسبية الظروف والأمكنة إلى الأزلي المطلق الخالد، ولو نزلنا إلى النظام السياسي فهو تقريبًا محاولة للربط والبدء بما هو ابتلاء وقدر من تباين المناسك والأعراف ورد إلى أصل الوحدة بالدين لا بوسيلة القهر». (مجلة قراءات سياسية، صيف١٩٩٢، ص٢٩).

يطرح (الترابي) في هذا الحوار مفهومين أساسيين في فكره، وهما العودة إلي النقاء، والوحدة. حيث يعطي مفهوم الوحدة بعدًا فلسفيًا وتاريخيًا؛ ليبين قوة حجته الخاصة بتميّز المسلمين والإسلام كدين. وهو ينطلق من افتراض غريب وكأنه يقول أن الطبيعة البشرية في الغرب تختلف عن طبيعتنا من الأصل، والأخطر من ذلك كونها

ثابتة لا تتأثر لا بالتاريخ ولا الثقافة. فهو يرى أن كل ما في الغرب قائم منذ الأزل على مبدأ الصراع ولن يتغير، فيقول: «عرف الغرب الصراع في المسرح، الاقتصاد، العلاقات العالمية، العلاقات السياسية، و العلاقات الدينية؛ لأنه صراع مطلق ليس فيه عامل موحد من إيمان بالله. ولذلك، هو في صور التعبير السياسي، عرف في بعض عصوره عهد الحزبية، وما كانت هذه الصورة الوحيدة لهذا الصراع». (ص٣٠) يعدد الترابي صور الصراعات ليؤكد فكرته بأنه لا يوجد أي مجال يخلو من الصراع في شكل من الأشكال، فالأحزاب ليست في نظره الصورة الأخيرة للصراع، والذي استمر رغم ضعف الأحزاب؛ حيث برز صراع المصالح. المهم أن الغرب مستمر في الصراع، والمسلمون قادرون على تجنب ذلك: «بقدر ما يقترن مجتمع المسلمين بالإيمان بقدر ما تنتفي فيهم هذه الظواهر».

ويرى في الشورى محاولة لجمع مسيرة المسلمين الخالصة؛ حيث يسعون إلى إجماع يمثل وحدتهم، وينبغي لهذه الصورة السياسية التوحيدية أن تتجسد في مؤسسات سياسية تعبر عن المسلمين وتبرز هويتهم، وهذا الرأي يتعارض مع القول بأن الإسلام دين الفطرة، لذلك أقر بالاختلاف والتنوع والتعدد بين البشر، بحكم إنسانيتهم، وبالتأكيد تواجه مسألة الوحدة بمطلب الحرية والتي يمكن أن يضحى بها بسهولة، لو خشينا من الانقسام والاختلاف.

ويرى مُنظِّر المشروع الإسلامي السوداني (حسن الترابي) أنه ليس هناك أي داع لكي يقلد المسلون هذه الصور، أو أن يخجلوا من رفضها مهما كانت التسميات جذابة أو سائدة مثل الديمقراطية أو التعددية الحزبية، وكل هذه النظم –في رأيه– لا تعبر عن مضمون الإسلام وهو التوحيد والنظرية التوحيدية السياسية، ولكن الذي يعبر عنه، هو نظام يقوم أولاً على الإيمان كمنطلق لسيادة الشريعة كدستور في الحياة السياسية العامة، وثانيًا على الحرية رمزًا لعقيدة التوحيد حيث ينبغي أن يكون كل فرد متجردًا لله. كذلك لجأ منظرو الفكر السياسي الإسلامي في التجربة السودانية، إلي البراجماتية أو النفعية/العملية في مقاربة مفهوم الديمقراطية. وتعتبر عمليتيّ التوفيقية والتأصيل من أهم تجليات البراجماتية لدى الإسلاميين، فهي محاولة لنسب أفكار سابقة وقديمة في واقع حديث من خلال إعادة تفسيرها وتأويلها بقصد التكيف والملائمة ورفع التناقضات. فقد ظل رواد الفكر السياسي الإسلامي وبعض الحزبيين، لفترة طويلة يرفضون إقحام مفاهيم مثل الديمقراطية والاشتراكية في الجهاز المعرفي الإسلامي،

ولكن التطورات المعاصرة أسقطت هذا المحظور، وشرع البعض في إيجاد صلة أو أصل لهذه المفاهيم في الإسلام بطرق غير مباشرة. وحاول الإسلاميون، باللجوء إلى البراجماتية والتوفيقية الإجابة على أسئلة، مثل: هل هناك ضرورة حقيقية لإدراج مفهوم الديمقراطية في بنية الفكر السياسي الإسلامي أم يمكن لمفهوم الشورى أن يكون مقابلاً وبديلاً كاملاً يُغني عن استعارة ذلك المفهوم الأجنبي؟ ويتسع السؤال: ماذا وكيف يمكن أن يأخذ من الثقافات الأخرى؟ وتعددت المواقف والرؤى حسب المدارس الفكرية والتنظيمات السياسية من الأصولية والسلفية حتى الإصلاحية والليبرالية الإسلامية، والتقدميين الإسلاميين واليسار الإسلامي، مرورًا بكل أشكال التوفيقية.

يُمثل اهتمام الإسلاميين -باختلاف مواقعهم ومواقفهم- أقوى أشكال العلمنة والعولمة اللاشعورية، التي طالت العالم الإسلامي، والذي لم يعد محصنًا تمامًا من تأثير هذه الأفكار والمؤسسات الأجنبية. لذلك حاول بعض المفكرين ليس رد التأثيرات ولكن تخفيفها وتكييفها أو أسلمتها وتأصيلها، فالحوار الصاخب والكثيف حول مفهوم الديمقراطية مثلاً، يعد دليلاً قاطعًا على الانشغال بقضايا دنيوية تأخذ أبعادها العالمية. فالبعض لا يرفض المقارنات والمعاصرة ولكنه يؤكد على فكرة التمايز ووجود الإسلامي والأجنبي معًا متجاورين دون حاجة للاقتباس والتأثر. ويميزون المشروع الحضاري الخاص للإسلام عن الديمقراطية، باعتباره جزءً من مشروع حضاري مغاير، وتُصحح المقارنة بأنها موقف المسلمين وليس الإسلام من الديمقراطية.

أما (الشيخ حسن الترابي) صاحب المهارة في المهام التوفيقية، أو التلفيقية، وكيمياء الأضداد؛ فقد سّهل على الإسلاميين التوفيقية بحيث يمكن تذويب مصطلح الديمقراطية في الفكر الإسلامي بلا أي حساسية أو نفور، يقول: «أن الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة رهين بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة. أما وقد تجاوزنا غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها وضلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية وعندئذ يقال أن المعاني أهم من المباني وأن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد» (١٩٨٥ : ٩).

يُعتبر إزالة الحرج العقائدي والفكري عن مفهوم الديمقراطية وإقرار عدم تناقضها

مع الشورى، بل وإمكانية تبادلية الاستخدام والفهم بلا عقبات، من أوضح تجليات التوفيقية نظريًا، والبراجماتية عمليًا. فقد انفتح الباب أمام الإسلاميين للعمل السياسي وممارسة السياسة بكل قواعد لعبة السياسة التي تحقق السلطة والغلبة بجميع الوسائل المقبولة سياسيًا، ولكنها ليست بالضرورة مقبولة أخلاقيًا ودينيًا. هذا بالإضافة للتناقض الفلسفي والفكري في مضمون وجوهر الشورى والديمقراطية. وقد ظهرت مواقف مبدئية تفصل بوضوح بين المفهومين بأحكام قيمية أحيانًا أو بدونها.

هذا مدخل شديد المرونة ومطلق التكيُّف لدي الإسلاميين، قُصد به إفراغ فكرة الديمقراطية من مضمونها الفلسفي، ومن سياقها التاريخي. وهنا يروّج (الترابى) إلى مفهوم الديمقراطية الإجرائية (Instrumentlism)، ويختزلها في مجرد آليات لتطبيق الديمقراطية مثل قيام الأحزاب والدستور والمجتمع المدني مع إبقاء الأفكار والنظريات التي أنتجتها وتكمن خلفها بعيدًا، بحيث تصبح الديمقراطية لديهم أقرب إلى الصناعات التجميعية التي يعاد تركيبها محليًا، وليس حتى صناعة السيارة أو الجهاز نفسه بكامله. وتظهر الخلافات والصعوبات عندما يصعب تكييف بعض «عناصر» النظام الديمقراطي. ففي النموذج الغربي تكتسب مفاهيم مثل الشعب، الوطن، والفرد أهمية كبيرة، بينما في الفكر الإسلامي تظل فكرة الأمة الإسلامية، هي الأعم والأشمل.

وهناك اختلاف حول حدود الحرية ومفهوم الإنسانية الذي يعتبر الإنسان أعلى قيمة في الوجود، وهذه خلفية علمانية تجعل الإنسان مصدر كل شيء ومقياس الخطأ والصواب، وهذه الفكرة تصطدم بالعبودية والخضوع التام لله أو وحدانية العبودية بغير شرك يعترف بسلطة أخرى، كذلك هناك اختلاف حول مصدر السلطات وفصل السلطات الثلاث، ويدور الجدل حول مبدأ: الشعب مصدر السلطات.

فرضت هذه القضايا على الإسلاميين كثيرًا من الاختلافات والتنازلات والمراجعات، ومن الملاحظ أن موضوعًا مثل الحزبية والتعدد الحزبي كان يؤصل له من منطلق أن الأحزاب ضد الإسلام ولم تُذكر في القرآن إلا بالوعد والتهديد، وأحيانًا بتقسيم حزب الله وحزب الشيطان. ويستشهد بالقرآن «إِنّ الّذِينَ فَرّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ في شَيْءٍ». (الأنعام: ١٥٩) يقابل ذلك «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّه جَمِيعًا وَلا تَفَرّقُوا». (آل عمران: ١٠٣). ومن الحديث: «الجماعة رحمة والفرقة عذاب» أو «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة». ثم الاستشهاد بحديث الفرقة الناجية الوحيدة:

«ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

فالديمقراطية عند الانقلابيين جميعًا وعلى رأسهم الإسلاميون السودانيون (الجبهة الإسلامية القومية) ليست مبدأ ولا قيمة فكرية وأخلاقية بل أنها واحدة من أدوات الوصول إلى السلطة السياسية، وهذا الفهم للديمقراطية باعتبارها أداة هو السبب الرئيس للاستخفاف بالممارسات الديمقراطية.

كانت بعض الجماعات الإسلامية قد حرّمت دخول البرلمان، وقسم اليمين على احترام الدستور والمحافظة عليه، باعتبار أن في هذا شرك بالله، وتمييع أو تجاوز لقضية تحكيم الشريعة. ورفض البعض فكرة وجود معارضة لأنها خروج على الأمة وتمثل فتنة، هذا على مستوى الآليات والوسائل، أما التحفظ الأكبر فكان على فكرة الحرية، وكثيرًا ما نجد في نقد الديمقراطية الغربية تحديدًا اختزالاً ساذجًا يقدم الديمقراطية وكأنها لم تنشأ إلا لكي تكفل حرية المثليين وتبيح اللواط فقط. ومازال موضوع الحريات وحقوق الإنسان يثير الجدل بين الإسلاميين بسبب آثاره الثقافية والفلسفية والتي تتناقض –أحيانًا– مع القيم الإسلامية، ويظل موضوع حقوق المرأة والمساواة من أصعب وأعقد المجالات التي يتعامل معها الإسلاميون في محاولاتهم عدم التناقض مع القيم والمبادئ العالمية ذات الطابع الإنساني الشامل التي تتبناها المنظمات والهيئات الدولية. ورغم أن أغلب الدول الإسلامية قد وقعت –ولكنها لم تجز– اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، إلا أنها تراجعت بسبب تعارض بعض البنود مع الشريعة الإسلامية، ولا تزال برامج ونقاشات التنظيمات الإسلامية تعمل على الوصول إلى مواقف واضحة تجاه وضعية المرأة المسلمة.

تمثل هذه القضايا المستحدثة التحديات الأساسية والحقيقية لمدى جدية الموقف المبدئي الحاسم، أو مجرد انتهازية وبراجماتية الإسلاميين العابرة. فهم أمام إشكالية تتمثل في التوفيق بين النصوص الثابتة والواقع المتغير –خاصة– وهم يعيشون في عالم يتعولم سريعًا، وتسقط الحدود المادية وغير المادية التي تفصل بين الدول، والمجتمعات، والثقافات. ولم يعد هناك من يستطيع الادعاء بأنه استثناء خارج عن تأثير التحولات المتسارعة، أو مقاوم للتغييرات المتتالية في هذا العالم/القرية. ورغم كل محاولات التأصيل الإسلامية، وإيجاد جذور ونسب بين الجديد الوافد، وأصول الإسلام، فلم يستطع الإسلاميون الوصول إلى نموذج خاص. فقد استنبطوا بطريقة أو أخرى، بلا

وعي أو متجاهلين، الموجهات الغربية الليبرالية الغازية، حسب وصفهم.

لم يكن من الممكن تجنب هذا الحل التوفيقي أو البراجماتي؛ وذلك لأن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم يمدهم بنظريات فعّالة في مجالات الدولة والسلطة، كذا لم تذهب المساهمات الإسلامية أبعد من إطار الآداب السلطانية، إلا في حالات قليلة حين يكتب عن الغلبة والعصبية. ورغم التراث الخصيب في الفقه الإسلامي إلا أن الحكم والسياسة لم يجدا الاهتمام الذي حازته العبادات أو المعاملات، فقد نجد مصنفات عديدة عن الحج والزكاة والميراث بينما لا يوجد الكثير المكتوب عن التداول السلمي للسلطة أو القيود على الحاكم. وفي الوقت الحاضر ومع ضغوط مشكلات السلطة والحكم، يلجأ الإسلاميون إلى التجربة والخطأ حتى حين وصلوا إلى السلطة كما هو الحال في السودان وباكستان وإيران؛ لأنهم لا يستندون على فكر سياسي تاريخي مثلما حدث في أوربا منذ الحضارة الإغريقية والرومانية مرورًا بثورات دستورية وسياسية في انجلترا وفرنسا حتى العصر الحديث الذي وضع السياسة في قلب اهتماماته.

* * *

فتح (الترابي) الباب مبكرًا لنظريات التجربة والخطأ، ولانتهازية سياسية بلا ضفاف؛ خاصةً بعد أن روّج لنظرية: «فقه الضرورة»، أي الاستخدام المفرط لمبدأ: الضرورات تُبيح المحظورات. وغدا كل شيء ممكنًا بسبب كثرة الضرورات، وعدم وجود حدود لبدايات ونهايات الضرورة في ظل المستجدات التي لا تنتهي. وجعل الباب مشرعًا على منهج لا يعرف القيود في الأخذ من الآخر في السياسة؛ وذلك مع تحقيره وشتمه في آن واحد!. فأغلب الإسلاميين يرجع إلى النصوص للاستدلال على صحة الأفكار والمواقف، حيث يستشهد بالقرآن الكريم والسنة المطهرة أو بعض المرويات. ولكن الخلاف والنقاش لا يدور حول ما قال الدين أو ما قالت النصوص المقدسة، بل حول كيف مارس المسلمون هذا الدين حقيقةً؟ وكيف عاشوه في الماضي والحاضر؟ وهل التزموا بالتعاليم أم تحايلوا عليها؟ المشكلة ليست فيما ورد في النص بل في كيفية تجسيد المسلمون لهذا النص على الأرض وكيفية معايشتهم له في حياتهم اليومية؟ وهذا هو الانفصام بين القول والفعل، والخطاب والممارسة؛ ومن هذه الفجوة تدخل الانتهازية واللامبدئية إلي فكر الإسلاميين. فالمثال المعلن يصطدم بصعوبة التطبيق، لذلك يبحث الإسلاميون عن المبررات لشرح ما فعلوه مخالفًا لما قالوه. وبالمناسبة، عرف المسلمون

بابًا واسعا في الفكر، يُعرف بالحيل الفقهية، وكثيرًا ما يميل بعض المفكرين والحركيين الإسلاميين إلى التبرير وليس التسبيب المنطقي والأخير عملية عقلانية، عكس الأولى والتي هي عاطفية نفسية تبحث عن المخرج. باختصار نحن لا نختلف حول ما قالت النصوص ولكن حول ما فعل كثير من المسلمين. لذلك، كان استيلاء الإسلاميين السودانيين على السلطة، وحكمهم للبلاد بلا منافس؛ اختبارًا عمليًا كشف عن عوراتهم الفكرية والسياسية.

لا يتعامل (الترابي) والإسلاميون مع الديمقراطية حسب فلسفتها ومبادئها، بل حسب مصدرها وأصلها الأول؛ لذلك فهو يصر على تسميتها:الديمقراطية الغربية، وهذا ما يبرر له ربطها بالعلمانية، وبالفلسفات والأفكار الإلحادية والتجديفية.

وبهذه الطريقة يُقحم قضية سياسية بحتة في تشابكات العقيدة، الدين، والثقافة. ولهذا سريعًا ما يدخل الاختلاف السياسي عند الإسلاميين إلى دائرة خطرة؛ إذ يخرج من المعارضة السياسية إلى مجال اتهامات الكفر والتجديف. وهنا تغيب أهم أسس الديمقراطية: الاختلاف، التنوع غير المتناهي، وقبول الآخر مهما كانت غرابته. وهذا ما يقلق الإسلامي عمومًا، والشمولي على وجه أخص. ولذلك، لجأ حكم الإسلاميين إلي عملية التنميط وإلغاء الفوارق في كل شيء حتى الرداء والشكل. وهذه من الأدوات المهمة في النظم الشمولية؛ لأنها تضمن الخضوع والطاعة والاستقرار. ويرون في هذا التنميط، وسيلةً ورمزًا -في الوقت نفسه- لما يعتبرونه وحدة وطنية وهي المبتغى الذي يعملون من أجل تحقيقه في السودان.

عمليًا، اتخذ الإسلاميون موقفًا شديد الارتباك حيال الأحزاب والتعددية الحزبية؛ مما يدل على أنهم لم يجتهدوا مطلقًا في الوصول إلى صيغة جديدة لوضعية الأحزاب في نظام سياسي إسلامي حديث، وما زالوا متوقفين عند الفهم الديني القديم لكلمة الأحزاب والتي لم تكن تعني تشكيل حزب سياسي، ولكنها تعني التعصب والوقوف معًا ضد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ويكررون في مجادلاتهم فكرة حزب الله وحزب الشيطان، «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطانُ فَأَنْساهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولئِكَ حِزْبُ الشَّيْطانِ»، أو «أَلا إِنّ حِزْبَ الشَّيْطانِ هُمُ الْخاسِرُونَ». (المجادلة:١٩)، في مقابل الآية:-» أَلا إِنّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». (المجادلة:٢٢). والفكرة في النص القرآني كانت دائمًا سلبية لأنها أتت لوصف الصراع مع النبي «وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزابِ فَالنّارُ مَوْعِدُهُ». (هود:١٧).

عندما واجه إسلاميو السودان واقع بناء الدولة الحديثة، ولم يسعفهم تاريخ وتجارب الفكر السياسي الإسلامي بشيء، لجأ (الشيخ حسن الترابي) لحيله المعهودة، فقد وصف نموذجه بلغة غامضة لا تقول شيئًا، فهو تعود على استخدام لغة منمقة، خلابة بلا أفكار جديدة، ويكتب مبكرًا عن نموذجه الإسلامي: «ومثال النظام السياسي الجديد ليس في النصوص ولا في أشكال المؤسسات، وإنما هو في جوهر المواقف النفسية والأعراف والتقاليد التي يعبر عنها من خلال الحركة الشعبية والإجرائية والمؤسسات السياسية». (مجلة قراءات سياسية... مصدر سابق، ص٣٢) وهكذا يجعل نظامه الجديد مجرد حالة نفسية أو شعورية أو ثقافية، لكنه يستدرك ويرى ضرورة التعبير عن هذه المشاعر في شيء ملموس، ويواجه سؤال التوصيف المحدد، أو المصطلح الخاص بهذه الحركات والمؤسسات؛ كما هو الحال في علم السياسة وواقع العمل السياسي؛ فيقدم هذا التوصيف المطاط والمراوغ للنظام الذي أسسه بعد الانقلاب: «والإطار الذي يتجلي الآن هو إطار لا يمت للحكم العسكري، ولا إلي التعددية الحزبية المصطرعة، ولا إلي نظام وسائط مجموعة الحزب الواحد، بل هو نظام ائتمار بالمعروف، يجتمع له الناس في مواقع مختلفة محلية ومباشرة، ثم على الأصعدة الأعلى من ذلك بحرّية وعفوية، ويجمعون في ظله كل كسبهم». (نفس المصدر السابق).

تديين الدولة وتوظيف الشريعة:

يطرح الإسلاميون شعار الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهو شعار مُثقل بالأيديولوجيا والوعد بالمدينة الفاضلة. بينما الدولة الفعلية هي صراع قوي على السلطة وتستخدم فيه كل أساليب العنف والإغراء والدهاء والخداع، ويرى كثير من المفكرين أن مقاصد الشريعة فوق أهداف الدولة؛ ولذلك يتحول الإسلاميون سريعًا – عند وصولهم للسلطة– من المثالية والتوق لليوتوبيا إلى الواقعية/النفعية أي البراجماتية عند البحث عن حلول للمشاكل الفعلية المستجدة. وهذا هو معنى السياسة السائد: فن الممكن. وهذا ما يفرض في كثير من الأحيان –حسب مكيافيلي– انسحاب الأخلاق لو تعارضت مع الغايات السياسية.

خسر السودان كثيرًا من الإصرار على إقحام الدين في السياسة، لأن السياسة ميدان بشري تسود فيه علاقات الصراع والقوة والغلبة، لذلك تغلب عليه اللاأخلاقية في كثير

من الأحيان. فالسياسي الناجح في السودان، يفترض فيه أن يكون قد استوعب أفكار كتاب (الأمير) جيدًا، حتى وإن لم يكن قد قرأه مباشرةً، وبالتالي، إما أن يكون الدين -في حالة تدخله- قادرًا على تطعيم السياسة بالأخلاق، أو أن يبتعد ليحتفظ بقداسته. فالسياسة قادرة -بالتأكيد- على فرض أساليبها وقيمها. وهو ما حدث في السودان فقد ابتلعت السياسة الشريعة، حيث ابتلى الله السودان بساسة ينقصهم الورع والصدق والوطنية، وقام هؤلاء الساسة بتوظيف مطلب الشريعة أو الدستور الإسلامي منذ ما قبل الاستقلال وهمشوا قضايا التنمية والوحدة الوطنية والتحديث والديمقراطية. وظل هذا الشعار الذي لم يملأه أصحابه بأفكار أو برامج مفصلة، ولذلك لم تطبق الشريعة إلا بواسطة النظم العسكرية الدكتاتورية. وفشلوا في تمرير الدستور الإسلامي أو الشريعة من خلال البرلمانات لان هذا يعني النقاش والحوار والإقناع والقبول الطوعي. ألم يسأل دعاة الشريعة أنفسهم عن سبب هذه الظاهرة؟ أن يقوم عسكري مثل النميري والبشير أو ضياء الحق في باكستان بـ«إعلان» الشريعة؟ فهي تُعلن ثم تُطبق وتُنفذ فورًا. ثم تقوم هيئات وروابط من وعاظ السلطان لتبرير وتديين القرارات التسلطية أي تبحث لظلم الطغاة نسبًا في الدين.

ومنذ العاشر والحادي عشر من ديسمبر عام ١٩٥٥ أي تاريخ تشكيل جبهة الدستور، جعل العلماء بتسمياتهم المختلفة وانتماءاتهم السياسية المتعددة من قضية الشريعة وسيلة للإرهاب والابتزاز في العمل السياسي. ويستخدمونها بالطريقة التي يريدون كبشر ولكنهم يصرون على أنها معركة دينية. فالشريعة قضية سياسية تناقش بطريقة إدارة الصراع وتوازنات القوة والخلاف بين المعارضين والمؤيدين. ولكن في أي لحظة يقفز بها إلى ميدان مختلف تستعمل فيه لغة الحلال والحرام وتتبادل فيه تهم التكفير والرّدة. وفي مارس ٢٠١٠ ابتدرت مستشارية الأمن القومي التابعة لرئاسة الجمهورية حوارًا كلف به اللواء حسب الله محمد عمر. وفي تقديمه للحوار صرح بأن كل القضايا مطروحة للنقاش بما في ذلك الشريعة، وفي اللحظة انطلقت حملة شعواء قادتها جماعات العلماء، وقد عبرت عن استغلال خطير للشريعة وتوظيفها لتخويف -حرفيًا- المعارضين. وتوقف الحوار قبل أن ينطلق، علمًا بأن الرجل يقود حوارًا وبمبادرة من جهة لم يصدق الناس أنها يمكن أن تقوم بمثل هذه الخطوة.

ومن الواضح أن الشيوخ قد احتكروا الحديث عن الشريعة وصار ماركة مسجلة باسمهم. وهذا مشروع كنيسة أو فاتيكان معنوي. إذ نُلاحظ أن الشيخ يوسف

القرضاوي قال حديثًا، في نفس الأسبوع، أخطر وأجرأ ألف مرة مما قاله اللواء حسب الله، ولكن لم يفتح الله على علمائنا الأفاضل بكلمة واحدة. فقد جاء في صحف يوم ٤ مارس ٢٠١١ ما يلي: «جدد العلامة الشيخ يوسف القرضاوي رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين التأكيد على أن تحقيق الحرية مُقدّم على تطبيق الشريعة الإسلامية. ونبه لخطورة إهمال الناس للحرية وترك الحكام يأكلون حقوق الناس ويستبيحون أعراضهم ويسفكون دماءهم». وشدد الشيخ القرضاوي على ضرورة تثقيف الأمة بحقوقها، وطالب باستثمار الثورات التي هبت في عدد من الدول العربية واعتبرها «أمانة في أعناق جيلنا». وقال: «لا يجوز أن نُضيّع ما جاءت به الثورات من معان وقيم ونرجع لما كنا عليه». وتابع: «لا بد أن نحافظ على مواريث الثورات التي أحيت الأمة من جديد»، جاء ذلك في كلمة ألقاها في ندوة بعنوان (العلاقة بين الحاكم والمحكوم) التي نظمها الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بمركز «فنار». وتحدث في الندوة د. على القرة داغي الأمين العام لاتحاد العلماء ود. محمد المسفر أستاذ العلوم السياسية بجامعة قطر، وأدارها رفيق عبد السلام، وشهدها عدد قليل من الدعاة والباحثين والكتاب والأكاديميين. وحمل الشيخ القرضاوي بشدة على «الثقافات الميتة» التي وقفت في وجه الثورات، وقصد بها آراء العلماء الكبار -في مناصبهم- والسلفيين المتعصبين باسم القرآن والسنة، والأتباع والصوفية، الذين عارضوا ثورات الشعوب واعتبروها خروجًا على تعاليم الإسلام.

وأبدى دهشته من توافق الصوفية والسلفيين على معارضة الثورات رغم اختلافهما فقهيًا وفكريًا. هذا هو كلام الشيخ القرضاوي حرفيًا، فما رأي علمائنا الأفاضل، متمنيًا ألا يكيلوا بمكيالين؟

ومن النقاشات التي تجددت بين الإسلاميين، إذ كان البعض يرى أن العقيدة يجب أن تسبق الشريعة لأنها مقدمة عليها، وهذه مدرسة التربية أولاً، وقد وصل الأمر بالبعض حد وصف المجتمع الحالي بالجاهلية وأنه غير مؤهل لتقبل أحكام الشريعة. وفي ذلك الوقت، لم يعدم الشيخ حسن الترابي ردًا، فقال: «وفي كل ذلك بعض الوجاهة ولكن لئن تقدمت العقيدة على الشريعة في النظر، فان الشريعة ليست إلا تعبيرًا عن العقيدة ولا خير في عقيدة لا يعبر عنها من خلال الشريعة لأن إيمان المرء هو ما وقر في صدره وصدقه عمله ولا يأتي العمل مصدقًا إلا إذا كان ملتزمًا كذلك بوجوه التعبير التي هدتنا إليها الشريعة». (كتاب: مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية، ص٧).

ورغم أنه رفض التدرج في تطبيق الشريعة لأنها كانت قد شُرعت فعلاً، إلا أنه توقع بعض التجاوزات، فقد يُجيز الحكام أوضاعًا غير شرعية بظاهر من تطبيق الشريعة، كأن يقولوا للناس: «لا بأس سنطبق لكم حد السرقة، ثم يستثنون منه سارق الأموال العامة بحجة درء الحد بشبهة أن للموظف العام نصيبًا في المال العام». (ص١٧)

وفي سياق التخويف والمزايدة حول الشريعة، كان للعسكريين طريقتهم وأسلوبهم في إدارة الصراع، وهو «القذف بالتهم». فقد قال البشير في لقاء جماهيري، أن الترابي «ظل عمره كله يغش ويخدع الناس ويدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكنه لا يريد الشريعة، لأنه أحلّ الخمر وفتح البارات في الخرطوم بعد ما أغلقها الرئيس السابق جعفر النميري العام١٩٨٣»، في إشارة إلى اقتراح الترابي تطبيق القانون في العاصمة على أساس شخصي، نظرًا إلى تعدد ساكنيها. وقال في لهجة غاضبة: «الترابي كان شيخنا وزعيمنا، لكنه خدعنا فتخلينا عنه. أنه رجل منافق وكذاب ضد الدين ويسعي إلى الفتنة ويحرض المسلمين على قتل بعضهم في دارفور». (الحياة ٢٠٠٤/٤/٤). ولكن الشيخ يرد بدوره: «صحيح أن التطبيق بدأ فيه شيء من السرية (أن يشهد العذاب طائفة من المؤمنين) لا يشهدوها كل الناس بالضرورة ولكن بدأت خفية ومر على نظام الإنقاذ عهد احتال الناس فيه بحيل ليصرفوا العقوبات بعيدًا عن حدود القطع مثلاً، خاصة وهي أن تدرأ الحدود بالشبهات فاحتالوا بهذه الكلمة فدرأوها جملة واحدة. ولكن بعد حين تحول العهد (....) وأنا لم اسمع بها ولكن حدثت». (الصحافة٢٠٠٠/٤/٢٩) وفي نفس معركة تبادل التهم، قال البشير، أن الشيخ لا تهمه الشريعة ولديه سيناريو خارجي، فرد الترابي: «لا علم لي بسيناريو خارجي... ولكن ما أعلمه أنه قدم علينا حاكم ذو تربية عسكرية وروحه لا تقبل كثيرًا من المشاركات والضوابط الأخرى التي يمثلها رمز ديني معين (في إشارة إلى نفسه)» (الصحافي الدولي١٩٩٩/١٢/٣٠). هل هذا صراع حول الشريعة؟هل هي لله لا للجاه؟ كما كان يهتف الإسلاميون المتحمسون خلال الأيام الأولى للانقلاب.

يقلل الإسلاميون عمدًا من شأن تطبيق الشريعة في مجال الفساد والعدالة الاجتماعية والرفاهية وسعادة الشعب، ويقصرونها على سلوك وملابس الفتيات فقط. فقد سُئل ماجد حاج سوار، أمين التعبئة السياسية ووزير الشباب السابق، في موضوع التعدي على المال العام، فرد قائلاً أنه توجد تجاوزات ويعلمونها، ولكن لا يحاسبون المتعدين وفق «فقه السترة»! (الأهرام اليوم ٢٠١١/٣/١٩) وهم يناسلون الفقه كما يحتاج

الموقف: سترة أو ضرورة، بل صار لكل شيء فقهه الخاص. ولماذا لم يطبق هذا الفقه على الفتاة التي جُلدت وصورت بالفيديو وكانت أولي بالستر؟ ولكن قلم الشريعة في يدهم ويكتبون كما يريدون، لقد أصبحت الشريعة عندهم مثل الميثاق الوطني للاتحاد الاشتراكي، يفسرونها ويغيّرونها حسب الحاجة. لذلك من الغريب أن شريعة الإنقاذ لم تقترب أبدًا من موضوع الفساد، ويرد المسئولون دائمًا: من لديه دليل فليقدمه! وينسون أن الموظف الحكومي شرعيًا يقوم بدور المحتسب أي له الحق في رفع قضايا باسم الأمة. فمن المتوقع حين تتكاثر التهم أن تقوم الحكومة الشرعية الشريفة بنفسها بفتح كل الملفات لكي تُسكت «المرجفين»، حسب قولهم.

أخيرًا، من الواضح أن موضوع الشريعة التي جاءت للرحمة والارتقاء بمكارم الأخلاق، تحول لدي إسلامي السودان إلى سوط وسيف ضد المعارضين والمواطنين الغلابة تحديدًا لأنهم خارج فقه السترة. فهي تُستغل في العمل السياسي لإرهاب وابتزاز المخالفين في الرأي من خلال تهمة أنهم ضد شرع الله. وتستغل مرة أخرى حين تطبق الشريعة على الفتيات المستضعفات والمسكينات، ويُترك أصحاب ملايين المضاربات، والقطط السمان، والكروش الكبيرة التي تضخمت بمال السحت والبنوك. والشعب لا يخاف الشريعة، ولكن الشعب يطالب بتطبيق الشريعة على الترف والفساد والطغيان.

نزاعات الدعوة والسلطة:

قدمت الحركة الإسلامية الأم -الإخوان المسلمون- نفسها منذ نشأتها عام ١٩٢٨، كدعوة دينية وأخلاقية تعود بالمسلمين للقرآن وإسلام البداية النقية الطاهرة. لذلك، كان مرشدها الشيخ حسن البنا، يكاد يرى في السياسة تهمة، خاصةً إن كانت لها أهداف أخرى غير العودة إلى الإسلام القرآني. حيث يكتب (البنا) في رسائله: «.. ويقول قوم آخرون أن الإخوان المسلمين قوم سياسيون ودعوتهم دعوة سياسية، ولهم من وراء ذلك مآرب أخرى. ولا ندري إلى متى تتقارض أمتنا التهم وتتبادل الظنون وتتنابز بالألقاب وتترك يقينًا يؤيده الواقع في سبيل ظن توصيه الشكوك ؟ يا قومنا: إننا نناديكم والقرآن في يميننا والسنة في شمالنا، وعمل السلف الصالحين من أبناء هذه الأمة قدوتنا، وندعوكم إلى الإسلام وتعاليم الإسلام وأحكام الإسلام وهدى الإسلام». (١٩٩٠ : ٤٦) لكن جماعة الإخوان المسلمين انخرطت تدريجيًا في السياسة

وفي أربعينيات القرن الماضي صارت من أنشط التنظيمات السياسية، ولم تُحل إلا بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ باعتبارها جمعية دينية. ورغم ذلك، تعامل معها نظام ثورة يوليو كتنظيم سياسي خطر على الثورة وتم حلها رسميًا وإعدام وسجن عدد من رموزها. وحتى الآن لم يتخل الإخوان المسلمين عن هذه الازدواجية، الآن بقيت الجماعة وتأسس حزب الحرية والعدالة. وظلت العلاقة ملتبسة رغم جهود المحافظة على المسافات الضرورية للاستقلالية.

يطرح هذا التداخل بين الدعوى والسياسي عدة مشكلات من أهمها: في حالة الدعوة فهي تمثل المدافع والداعي للإسلام، وبالتالي جماعة الإسلام التي تحتكر الدين، بينما في حالة الحزب فهم جماعة إسلامية من بين آخرين توسلوا بالإسلام لتقديم أفكار سياسية. وقد يوحي شعار «الإسلام هو الحل» بغلبة الدعوى على السياسي، وهذا مجال لم يحسم بعد رغم إعلان قيام أحزاب إسلامية أخرى. فقد ظل الإسلاميون يخلطون بين الدين والسياسة أي بين المطلق والنسبي أو الإلهي والبشري، وعرّضهم الحديث عن الدعوة وحماية الدين لتهمة احتكار فهم الدين وتقديم تصورهم على أساس أنه الوحيد، وبالتالي الحق في تحديد الكافر والمؤمن، ويعد هذا هو التناقض حين تختلط الدعوة بالسياسة، إذ قد يوصف المعارض أو المخالف سياسيًا بأنه كافر أو خارج عن الملة. وبسبب تمايز ميدان الدعوة عن ميدان السياسة يتوقع اختلاف اللغة والمفاهيم المستخدمة. ولكن إصرار بعض الإخوان المسلمين على غياب الحدود الفاصلة، بقولهم: أن جماعة الإخوان يسعها ما يسع الإسلام، يطرح على الإسلاميين كثيرًا من القضايا المفتوحة وغير المحسومة مما يفرض قدرًا كبيرًا من البراجماتية. وهذا أحد مجالات ما دأب (الشيخ حسن الترابي) على تسميته: فقه الضرورة، وهي طريقة خطرة إذ يصبح كل شيء ممكن ويوجد له مخرج كما أسلفنا. وقد يكون فيه قدر من التوسع غير المرغوب في فهم أو استغلال مفهوم مقاصد الشريعة أو المقاصدية، كما أن البحث عن المصالح والمفاسد في كل موقف يفتح الباب أمام الانتهازية البراجماتية، ويُضعِف القيود الصارمة الحافظة للدين.

تبدو النظرة الدعوية أقرب أحياناً إلى التنظير والتفكير، وإن غلبت عليها شروط العقيدة والتوحيد والفقه، بينما النزعة السياسية تُرجِّح إرضاء الجماهير أو العامة، وبالتالي تحقيق الحشد، والتعبئة، والحماس، والشعبوية. من الملاحظ في هذه الحالة انقسام الشعبوية والنخبوية، فالدعوة تحتاج إلى علماء وفقهاء قادرين على إقناع الناس

بمختلف أطيافهم وفئاتهم الاجتماعية، وغالبًا ما يتم استخدام المساجد. لكن الوضع يختلف في العمل السياسي حيث تكون الحاجة أكثر لخطباء من نوعٍ آخر، يحركون الجماهير ويثيرون عواطفها وحماستها. وقد اصطدمت هذه الثنائية: الدعوى والسياسي بخيار المشاركة السياسية والاندماج في العملية الديمقراطية، وقام الإسلاميون –خاصةً في مصر والمغرب– بخلق تعايش بين «الحركة» والحزب. وفي المراحل الأولى للمشاركة، يخلط الإسلاميون بين مهمة الاثنين، أو قل تتداخل، حيث يعتبر الحزب أداة من أدوات التغيير الاجتماعي، والذي يتم من خلال إقامة الدين على مستوى الدولة وعلى مستوى الأمة.

يفرض الواقع شروطه في تغليب السياسي بكل ما تعنيه السياسة من علاقات وسلوك غير ديني تمامًا، وقد يأخذ استقطاب الدعوة مقابل العمل السياسي أبعادًا أخرى، حين يتحدث البعض عن التربية (الدعوة) مقابل العمل السياسي فنحن أمام اتجاه دعوى عقائدي أخلاقي في طريقه للتحول إلى خطاب سياسي اجتماعي. واختلف كثير من الإسلاميين حول تحديد الأولوية: هل السلطة(الدولة) أولاً ثم المجتمع تاليًا؟ يعني هذا الوصول إلى السلطة السياسية لتغيير المجتمع أم يعمل الإسلاميون على بناء مجتمع إسلامي فاضل أولاً تكون مهمته تأسيس الدولة الإسلامية. ويمكن اختصار الخلاف حول فكرة: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ومن هنا يتسلل كثير من البراجماتية والتبريرية وقد تكون الانتهازية السياسية، فهناك غاية نبيلة وسامية لها القدرة على تبرير كل الوسائل وهي تطبيق شرع الله كما يعلن الإسلاميون، وهنا قد يتحكم مبدأ:الغاية تبرر الوسيلة، بامتياز.

ولج الترابي والحركة الإسلامية السودانية في العمل السياسي مبكرًا وبقوة، لذلك نُظر باستخفاف لقضية التربية (الدعوة) وأُعلي من دور السلطة السياسية في إنفاذ أي مشروع إسلامي. وهذا ما يفسر الإقدام على انقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩، مع العلم بأن الإسلاميين السودانيين كانوا مشاركين في البرلمان الذي انقلبوا عليه، ومثلوا القوة الحزبية الثالثة في البرلمان. لكن الترابي عبّر مبكرًا وصراحةً، عن موقف من نظرية: التربية أولاً، ودون أي تردد كتب قبل فترة طويلة: «... كذلك لا مجال في سياق دين التوحيد للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية بسياسة الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة السلطان، متى تمكنت حركة الإسلام. أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن

من الاستنفار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم، ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله». (نظرات في الفقه السياسي، ص٥٦). ويرى ضرورة التطبيق الكامل للإسلام أي عدم تعطيل الشرع حتى تكتمل بعض جوانب النقص في أخلاق وتربية المجتمع. والأهم من ذلك يرى: «.. ولا معنى بل لا صدق في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلى عموميات من الشورى والعدالة وكرامة الإنسان، يضاهون المبادئ الرائجة لدى البشر قاطبة مؤمنهم وكافرهم». (المصدر السابق نفسه).

يفتح (الترابي) الباب واسعًا أمام البراجماتية واللجوء إلى التجربة والخطأ، والابتعاد عن التنظير والتقعيد والتفكير. فهو يستهجن دعوات الاجتهاد والدراسة والبحث، حين يكتب: «ومن الحيل الشائعة لإعاقة قيام النظام الإسلامي، الاعتذار بضرورة التمهيد لها بإجراء دراسات عميقة حتى نتبين مقتضى الدين فنطبقه حكيمًا غير معيب، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية، وحذرًا من تشويه الإسلام والتنفير عنه. والعلم والتفقه والدراسة حق لكنه لا يسوغ تأخير قيام ما نعلم من الدين، أو رهنه بإجراءات سلحفائية لا تتناهى، يتيه فيها المولعون بتشعيب النظر ويستدعيها المبطئون الماكرون. والعدل من العلم والعمل أن يعمل المسلمون بقدر ما علموا ويبتغوا علمًا أتم تُعينهم عليه التجربة الفعلية، ويبارك الله لهم فيه بما صدقوا». (نفس المصدر السابق).

عُرفت الميول البراجماتية للإسلاميين بتحقيرها للاهتمام الفكري، أو بمعنى أدق الأيديولوجي، أي الالتزام بمنظومة أفكار ومبادئ مجردة يعمل الأفراد على الوصول إلى تحقيقها. ولا أميل للمعنى الذي يرى فيها ذرائعية، رغم أنها قد لا تخلو من ذلك؛ خاصةً وأن (الترابي) جرئ ومصادم ولا يحتاج إلي ذرائع حين يحدد هدفه. ولذلك، ما يقدمه (الترابي) هو تفضيل البحث عن مدى عملية ونفعية الفكرة أو المبدأ من خلال تجربة واقعية وتعديله أثناء التطبيق، فالمهم النتائج.

وكان أحد الإسلاميين قد علق على النموذج التركي بأنه ناجح صحيح ولكنه غير إسلامي، وبالتالي لا يمكن وصفه بالنموذج الإسلامي الناجح. (زين العابدين الركابي، صحيفة الشرق الأوسط ٢٠١١/٧/١٦). فالإسلاميون الأتراك غرقوا في البراجماتية إلى أقصى الحدود وابتعدوا عن الإسلامية المثالية التي لا تساعدهم على التكيف والتأقلم مع التحديات المتصاعدة. وهذا ما يدعو إليه (الترابي) البدء في تطبيق

الشريعة حتى قبل وجود تصور مسبق أو برنامج مفصل يتوقع القضايا والمشكلات مسبقا. يكتب مجددًا: «فلن ينشط أو يُرشد العلم الشريعة كما ينبغي وهي مهملة ومعطلة إلا أن يدفعه ويهديه الواقع الحي عند تطبيقها. ولن تنفك من بعد محاولات المسلمين العلمية والعملية أن يجودوا تطبيعهم وأن يبلغوا مقامات أرقى من الإحسان». (المصدر السابق، نظرات..، ص٥٧).

قدم أحد الإسلاميين (الطيب زين العابدين) نقدًا حادًا لهذا الموقف، واعتبره أولى خطايا الإسلاميين السودانيين، يكتب: «... النظرة المبالغ فيها لدور السلطة في إحداث التغيير الإسلامي المنشود، ومن ثم أهمية العمل السياسي على غيره. لقد عُرف عن حركة الاخوان المسلمين في مصر، التي انبثقت منها الحركة الإسلامية السودانية، نظرتها الشاملة للإسلام كدعوة وتربية وعبادة وثقافة وجهاد ونظام حكم». ويُرجِّع هذا التراجع عن الموقف التربوي للمعاناة التي تعرض لها الإسلاميين من قبل النظم التي حكمت بعد ضياع فلسطين: «ونسبةً لسيطرة الحكومات العسكرية في عقود الخمسينيات والستينيات والسبعينيات على عدد من الدول العربية وما ترتب على ذلك من كبت للحريات العامة واضطهاد القوى السياسية وعلى رأسها الحركات الإسلامية، وتبني مبادئ القومية العربية والعلمانية والاشتراكية، فأحدث ذلك ردة فعل لدى الكثيرين من أبناء الحركات الإسلامية في العالم العربي».

ومن تلك اللحظة صار الإسلاميون يعتقدون: «أن السلطة السياسية القابضة هي أداة التغيير الأساسية في المجتمع للأصلح أو الأفسد. ولعل كتابات الشهيد سيد قطب والأستاذ أبو الأعلى المودودي كانت تسير في ذلك الاتجاه ولكن المودودي رفض طريق العنف والانقلابات العسكرية، وأذكر أني سألته في لندن في مطلع السبعينيات: هل سبب رفضه للانقلاب العسكري مبدأ ديني أم حكمة سياسية؟ فأجابني باختصار أنها حكمة سياسية».

ورغم أن الرافد الرئيسي للإسلاميين جاء من مصر، إلا أن نشأتها الأولي جاءت مختلفة، يكتب: «وكانت الحركة الإسلامية السودانية منذ نشأتها في المدارس الثانوية وجامعة الخرطوم سياسية التوجه بامتياز، فقد قامت للتعارك مع الحركة الشيوعية التي بدأت تتمدد في مؤسسات التعليم. وبعد ثورة أكتوبر ٦٤ انفتحت شهوة الحركة الإسلامية للعمل السياسي المباشر في الساحة الحزبية الذي تدرجت فيها عبر (جبهة

الميثاق الإسلامي) ثم: الجبهة الإسلامية القومية».

دخل الإسلاميون في جدال حول دينية أم مدنية الدولة، وظهرت أقوى محاولات التوفيق والبراجماتية لتحديد نوع دولتهم القادمة، ومن أهم التطورات في الفكر السياسي للإسلاميين تراجع المطالبة -علانية- بالخلافة عدا (حزب التحرير). والحديث عن الدولة الوطنية لدى الإسلاميين يمثل خطوة متقدمة، فهذا الانتقال يضعهم على مستوى حداثي نسبيًا بسبب دلالات واستحقاقات الدولة الوطنية. ومن ناحية أخرى يطرح السؤال هل هي دولة المسلمين أم دولة إسلامية؟ وهذا سؤال يمس استمرارية احتكار الدين أو تفسيره بواسطة جماعة معينة. ويشغل الساحة المصرية هذه الأيام مفهوم توفيقي ولكنه شديد التعقيد، وهو: الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، أو الدولة الديمقراطية ذات المرجعية أو الدولة الآذنة بالإسلام.

يزداد غموض دينية الدولة لدى (الترابي) حيث يتجول بين مفاهيم يفترض فيها التمايز والاختلاف؛ وهي: الدولة، النظام والمجتمع. ولا يتوقف عند تعريف أَيّ منهما، بل يكتفي بالينابيع أي ما يجب أن يكون عليه كل كيان. وهو يصل إلى حد أقرب إلى غاية الشيوعية، أي نهاية الدولة ليحل محلها المجتمع. ولأن براجماتية (الترابي) محاطة بالكثير من الكلام المنتقى الذي يقوم محل الأفكار دون أن يكون كذلك، فهي تنظر في كل هذه المفاهيم.

فعلى سبيل المثال، يكتب: «إن أزمة الشورى (أو الديمقراطية) في مجتمعات المسلمين لن تعالج بأشكال دستورية تضفي على نظام السلطان، إلا أن يؤصل الأمر ويؤسس على أصيل الدين المضيع. وبالإسلام تصبح السلطة خلافة مسئولة في الأرض تحتملها الجماعة ولا تكلها إلى فرد أو فئة، وبالإسلام تكون الشورى نظام حياة شامل لا ممارسة سياسية محدودة». (ص٣٢) ويركز على الفرد ثم المجتمع، حين يقول: «لما كان الإنسان هو محل الدين الأول، فقلوب المؤمنين هي أساس البناء الاجتماعي الديني وليست الدولة إلا بُعدًا في حياة المؤمنين حيث تتجسد آثار إيمانهم في مجال السلطة والولاية العامة». ويضيف: «ومن ثم كان المجتمع الإسلامي قديمًا يثبت أولويته على الدولة في قيامه من تلقاء ذاته يغالب وظائف الحياة، وتمده وظائف الإيمان وضوابطه الفعّالة في نفوس المؤمنين. لقد كاد ذلك المجتمع أن يستغنى عن الدولة». (ص٣٣) وفي موقع آخر يفضّل النظام الإسلامي على الدولة الإسلامية، ويقول: «أن النظام

الإسلامي نظام ديني والدين محله القلوب المخلصة التي تقوم لله قانتة طائعة حبًا وشكرًا وخوفًا ورجاءً. فالأصل في النظام الديني الحرية والدعوة». (ص٤٥)

لم تصمد براجماتية (الترابي) حين وصل الإسلاميون إلى السلطة في السودان أمام الواقع رغم التنازلات المبدئية، ولكنها لم تستطع إقامة دولة ناجحة إسلامية أو غير إسلامية. فالحركات الإسلامية لم يعد لديها أي مشروع خاص تقدمه كنموذج للدولة الإسلامية؛ فقد تمكنت منها العولمة والحداثة رغم كل محاولات المقاومة والممانعة.

مواجهة الديمقراطية:

واجه الإسلاميون سؤال الديمقراطية وانشغلوا به -تنظيمات ومفكرون- خلال السنوات التي تلت سقوط المعسكر السوفيتي في مطلع تسعينيات القرن الماضي. وقد كانوا جزءً من ظاهرة عالمية تزامنت مع نظريات النهايات، نهاية التاريخ ونهاية الإيديولوجيا، بل نهاية الإنسان عند بعض البنيويين. ولأسباب ذاتية وموضوعية خارجية، دخل مفهوم الديمقراطية إلى الخطاب الإسلامي عمومًا -رفضًا أو قبولاً أو نقدًا أو توفيقًا- ضمن المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

ومن يتابع أدبيات الحركات والتنظيمات الإسلامية قبل ذلك التاريخ، خاصة في الستينيات والسبعينيات، لا يلحظ وجودًا واضحًا أو اهتمامًا بمفهوم الديمقراطية. مع العلم أن هذه السنوات شهدت قمعًا وملاحقةً صارمة تعرض لها الإسلاميون. ويعود العامل الذاتي لاهتمام الإسلاميين، إلى تزايد عدد المتعلمين تعليمًا حديثًا داخل الحركات الإسلامية، بالإضافة إلى توسع الاحتكاك والمناقشة مع الآخر وبالذات الحضارة الغربية، والرغبة في التجديد.

لا تكمن مشكلة وتحديات الإسلاميين في التعامل مع الديمقراطية فقط، ولكن في التعامل مع كل متغيرات وقضايا العصر الحديث؛ فهم مطالبون بالتعامل مع الحداثة والعقلانية والتكنولوجيا والعلم والإبداع غير المُقيَّد. والإسلاميون لا يمكن لهم الخروج من العصر ولا معاندة التاريخ والتطور، ولا أظن أنم يرغبون في ذلك، ولكن أزمتهم ومعضلتهم تتمثل في كيف يمكن أن يكونوا حداثيين وأن يظلوا أنفسهم أي المعاصرة مع الخصوصية والحفاظ على الهوية الثقافية؟ ويمكن أن يُفسَّر كل هذا الحراك والمدافعة والصراع الراهن، على ضوء هذه المحاولة المضنية والصعبة. وما نسميه براجماتية

أو أحيانًا انتهازية أو تناقضات، ما هي إلا مظاهر لجهود حل المعادلة الصعبة بين الأصالة والمعاصرة. فالإسلاميون مضطربون في التعامل مع التاريخ والزمن، ففي أغلب الأحيان لهم زمان ثابت، وتاريخ ترك مستقبله في الماضي. فهم دائماً يستدعون نماذجهم السياسية والأخلاقية والحياتية من الماضي أو العصر الذهبي، ويرون أننا لن نفلح إلا بتكرار ما فعله وأنجزه أسلافنا، أي اقتفاء أثرهم وتراثهم.

الديمقراطية كمفهوم وفلسفة وآلية هي أيقونة هذا العصر وتتشابك مع جميع مناحي حياة كل البشر، حتى المعادين لها؛ فهي تتصدر مجال السلطة والسياسة، لكي تتحول إلى قضية الحرية بمضمونها الإنساني الوجودي الشامل. وفي هذه الحالة تنفصل عن مصدرها الأولى الغربي لتصبح همًا يشغل كل البشر (Homo Sapiens). وتقارب أن تكون غريزة فطرية لا يمكن العيش بدونها. ويكتمل مفهوم الديمقراطية بحقوق الإنسان، ورغم وجود الشعار منذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩، إلا أنه أُعيد اكتشافه ورُدَّ إليه الاعتبار في السنوات الأخيرة. والآن، يمكن القول بأن ثالوث موحد هو الديمقراطية، الحرية، وحقوق الإنسان صار غاية الإنسان الحديث، والمعيار المطلق في دراسة مدى وحدود الحداثة والعصرية في أي مجتمع إنساني.

وهنا تعرَّض الفكر الإسلامي لتحدٍ يتمثل في كيفية تعامل هذا الفكر المعتمد على ثوابت جاء بها النص القرآني والسنة المطهرة والإجماع مع حركة الواقع والتاريخ في تغيرها المستمر؟ والديمقراطية ظاهرة حديثة تواجه المسلمين وهم غير مسلحين بنصوص قطعية لتفسيرها ثم تطبيقها، لذلك تعددت أشكال الخطاب الإسلامي لدرجة التناقض في التناول. وبرزت إشكالية كبرى في هذا الاختلاف، فهو نتيجة مواقف إنسانية نسبية تضفى على نفسها القدسية والإطلاقية.

ويمثل التعدد مواقف الناس المتدينين وليس حقيقة الدين حصرًا. ومن هنا اكتسب وضع الديمقراطية قدرًا من الالتباس والتشويش في التفكير والممارسات في العالم الإسلامي، ويتسم باللامعيارية لأنه لم يستقر بعد سواءً بتوحيد المفهوم، أو الاتفاق حول الممارسة. وهذه حالة انتقالية غير مستقرة يسودها غالبًا التوتر والتطرف والاستقطاب، وبالتالي يسهل فيه التكفير والإقصاء والاتهامات بالعمالة والتغريب. بعد انهيار النظم الشمولية في أوروبا الشرقية، وأمريكا اللاتينية، وآسيا، وبعض دول إفريقيا، اتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هناك مطلوبات جوهرية للدولة الحديثة،

كالديمقراطية، والتعددية، وقيام الدولة على قاعدة المواطنة، والاحتكام للمؤسسات، واحترام حقوق الإنسان.

أيّ مستقبل للدولة الإسلامية؟

يعيش الإسلاميون، خاصة المنشغلين أكثر بما هو سياسي، أزمة كبرى بسبب صعوبات الاندماج في الجسم السياسي القائم بشروط ليست جميعها وفق مرجعيتهم وتصوراتهم. فالإسلاميون مطالبون باجتهاد جاد يمكنهم من الاندراج في أوضاع جديدة على مجمل مجتمعاتهم، وليس عليهم هم فقط كإسلاميين. وهذا ما قصدناه بضبط معادلة الخصوصية الإسلامية ومقتضيات العصر في القرن الحادي والعشرين.

يشتغل الإسلاميون كثيراً على مستوى الأيديولوجيا في تعاملهم مع ما هو جديد ومستحدث بسبب غياب نماذج واقعية في التاريخ الإسلامي يمكن القياس عليها أو إعادة انتاجها عمليًا. والتعريف الإجرائي الدارج للأيديولوجيا هو مجموع الأفكار أو الوعي الزائف الذي يحاول أن يفسر ويفهم الواقع. ولكن المفهوم أصبح سيء السمعة، بعد أن عرفته الماركسية بأنه الوعي الزائف أو الخاطئ، لأنه يتلون حسب المصالح أو الموقع الطبقي والاجتماعي. فالأيديولوجيا لم تعد حسب هذا التعريف الانعكاس الحقيقي للواقع. وهذه مقابلة بين الحقيقة والواقع من جانب وبين الأيديولوجيا، والتي أخذت معنى تحقيريًا، فهي لم تعد مجرد تفكير مثالي بل وصمت بالانحياز وعدم الموضوعية.

العقل الإسلامي الغالب في العصر الحاضر يميل إلى البحث عن يوتوبيا غير مستقبلية. فقد كوّن –ذهنيًا– نموذجًا مثاليًا للمجتمع والدولة والإنسان استمده من عصر ذهبي هو فترة الخلفاء الراشدين. ويرى في استعادة هذا النموذج الحل والبديل، وهو بهذه المقاربة يشتغل على مستوى أيديولوجي بامتياز. خاصةً حين يكون الحديث عن عودة الخلافة كما تطالب بعض الفصائل الإسلامية.

ويسمى (العروي) الخلافة –مباشرةً– طوبى أو يوتوبيا الفكر السياسي الإسلامي، فهي –في نظره– مثل أعلى وتخيل. إذ يقول: «لا يجوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية، إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة دولة إسلامية في ظروف غير طبيعية يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير

القواعد العامة للسلوك البشري فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية غايتها الغلبة والاستئثار بالخيرات فلا يمكن أن تتحول تلقائيًا إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق». (٢٠٠٢:٠٢١).

من الخطأ التعامل مع الإسلاميين ككيان متسق وموحد؛ إذ يختلف الإسلاميون وهم في السلطة والحكم عنهم وهم في المعارضة. ونفس الإسلاميين المعارضين تختلف ممارستهم حين يصلون إلى السلطة. ولذلك، يمكن القول بأن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون، شرط أن يكونوا واقعيين. ويعود ذلك إلى أن الأيديولوجيا المثالية، بعد وصولهم إلى السلطة تنزل إلى الأرض وتتعرض للاختبار الفعلي. فالشعارات النبيلة المرفوعة تنكشف عند التطبيق، ويظهر الخيالي من الواقعي فيها.

كان للعمل السري فوائده في قوة الإسلاميين حيث قدمهم كأبطال ومناضلين للإعجاب والمساندة. كما أن العمل السري يُخفي كثيرًا من العيوب. ولكنهم الآن سوف ينتقلون من أجواء ثورة أو انتفاضة إلى الدولة والحكم. وقد أجادوا دورهم كحركات نفي ورفض لممارسات الآخر/السلطة، ولكن سوف يتغير الوضع حين يكونون هم أنفسهم السلطة والحكم أي التحول إلى الايجابي.

هناك عدد من المشكلات والإشكاليات لم تحلها التيارات الإسلامية رغم تاريخها الطويل. ويعود ذلك إلى غلبة الحركي على الفكري في نشاطها. فهي رغم انتشارها العددي الافقي لم تقدم الإسهامات الفكرية التي تعادل التطور الكمي. وتستطيع أن تحسب عددًا كبيرًا من الناشطين ونجوم الإعلام، ولكن المكتوب والمنشور من أفكارهم ضئيل للغاية. ومن الملاحظ أن أغلب المفكرين الإسلاميين ليسوا منتظمين في أحزاب إسلامية. والنتيجة هي أن الأحزاب الإسلامية لا تمتلك رؤية شاملة للكون والإنسان والمجتمع وتكتفي بالشعارات والانتقاء من النصوص الدينية والتراث. وهذا يعني أن التيارات الإسلامية الحالية سجينة التجربة والخطأ. وهي لا تمتلك نموذجًا لدولة إسلامية يمكن الاقتداء به. وسوف تعتمد على التكتيك والمناورات مما يعرضها للصدام مع القوى الأخرى والانشقاقات الداخلية.

الفصل الثاني

الإسلاميون وحقوق الإنسان
تناقضات الفكر والممارسة

إن موقف الإسلاميين من قضية حقوق الإنسان، ليس مجرد موقف قانوني أو مسألة فنية أو إجرائية في إدارة الدولة، وبنائها، لكنه موقف فكري متكامل له أسسه العقلية والفقهية، وأسبابه ومبرراته المتداولة بينهم. فهناك من يفتعل ثنائية: حقوق الله وحقوق الإنسان، بالرغم من غياب أي تناقض بين المطلبين، ولكن البعض يريد التأكيد علي الإيمان، والتوحيد، والطاعة، والإذعان لله، ويري فيها حقوق الله، ويقصد إعطاءها أولوية علي المطالبات الأخرى. كذلك، يرفض الإسلاميون عمومًا، فكرة الحق الطبيعي لحقوق الإنسان، وحيث نقرأ في بعض أدبياتهم: «ومن هذا الاعتقاد، تنطلق حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، والتي يبرز الفرق واضحًا بينها وبين الفكر الغربي المنظر لحقوق الإنسان. فالإسلام مكرم لتكريم الله تعالى له، ومنحه إياه ذلك، ويرتبط التكريم بعبودية الإنسان لربه، بينما يري الفكر الغربي ذلك حقًا طبيعيًا(. . .) والتكريم في الإسلام حين ينطلق من كونه منحة ترتبط بالعبودية، يعني أن هناك أحوالاً يرتكس فيها الإنسان، ويتجرد فيها من ذلك التكريم، بكفره وبعده عن المنهج الشرعي الحق، الذي تزدان به إنسانيته، بينما لا يقر الفكر الغربي ذلك، حيث يري أن الإنسان ذو حقوق طبيعية ثابتة، ينالها مهما كان مرتكبًا للسوء، طافحًا بالإثم والرذيلة». (مفتي والوكيل، ١٤١٠:٣٥).

يرفض الإسلاميون الملتزمون سياسيًا، أي محاولات للتوفيق بين التصور الإسلامي والغربي لحقوق الإنسان، حيث يكتب أحد المعتدلين: «إن ما يسميه الغرب

بالقانون الطبيعي، لا يختلف عن مضمون الإسلام، قانون الله الدائم لكل البشرية، والذي يعلو علي كل ما عداه، ولعل فقهاء القانون الطبيعي قد اقتبسوه من المسلمين في مضمونه أثناء احتكاكهم الثقافي والحضاري بهم في الأندلس». (حماد، ١٩٨٧:١٧٥).

ولكن يأتي الرد سريعا وقاطعًا: «إن منطلق حقوق الإنسان في الغرب هو الحق الطبيعي، المرتبط بذاتية الإنسان من الناحية الطبيعية، بغض النظر عن الفكر والمنهج، بينما الحق الشرعي في الإسلام، يستند علي التكريم الإلهي للإنسان، وهو منحة من الله تعالى، وانصياعه لشرعه، واتباعه لهدي رسله».(مفتي والوكيل، مصدر سابق، ص٤٢).

يُضاف إلى ذلك، التضاد والاختلاف الكامل بين الحقوق الشرعية في الإسلام وحقوق الإنسان في الفكر الغربي، من حيث التكييف القانوني، والتفصيلات، والمقاصد والآثار المترتبة عليها. فمن حيث المصدر هي عند المسلمين هي الأوامر والنواهي التي أتى بها الوحي من الله تعالى، والثابتة في الأدلة الشرعية، من كتاب وسنة. وهنا يأتي الخلاف صريحًا، حين يؤخذ على الفكر الغربي كونه ربط مصدر الحقوق وتشريعاتها بمبدأ الحرية، وهنا الخوف من الحرية أو الاختيار الحر، الذي يرى المسلمون أنه لابد أن يكون مقيدًا أو موجهًا من قبل سلطة دينية أو سياسية (الدولة). وذلك خشية أن تصدر التشريعات التي تبيح للفرد مزاولة «كل ما يحقق رغباته، وحقوقه الطبيعية، دون قيد من دين أو خلق. ولهذا يصبح الربا والاحتكار أمرين مشروعين، وتكون الإباحية الجنسية والإلحاد، حقين للفرد، بغض النظر عما يترتب عن ذلك من نتائج مدمرة في حياة الأمة». (المصدر السابق، ص٣٩).

يتخوف الإسلاميون من الحرية لأنهم يختزلونها في الحرية الجنسية والإلحاد، وكأنها مجتمعات تخلو من الأسر المستقرة والزواج الشرعي، وكأن الغربيين مثل البهائم يمارسون الجنس في الشوارع وبلا تمييز. كما أن هذه المجتمعات ملحدة ولا تعرف الدين وليست بها كنائس وملايين المسيحيين. وفي الحقيقة، يخشى الإسلاميون مبدأ في حقوق الإنسان يقول بحرية العقيدة، والذي يصطدم دائما بعقوبة الإعدام للردّة، فهذا المبدأ يقول بحق الإنسان في تغيير عقيدته أو دينه، والعقوبة واضحة وقطعية: يقتل من يبدّل دينه. ويحاول إسلاميون يصنفون كمجددين الخروج من هذا المأزق الذي يعيق إيمانهم بالحرية والديمقراطية، فيكتب (الشيخ راشد الغنوشي)

عن حكم الردّة: «والخلاف دائر حول مسألتين: هل الردّة جريمة سياسية تتمثّل في الخروج عن نظام الدولة، وبالتالي يترك للإمام معالجتها بما يناسبها من التعازير – أي العقوبات غير المنصوص علي عقوبة معينة فيها– أم هي جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق الله فلا مناص للإمام من إقامة الحد فيها؟» (راشد الغنوشي، ١٩٨٩:٤٨). ولكن في السودان شارك الإسلاميون في إعدام (الاستاذ محمود محمد طه) بسبب الردّة في عام ١٩٨٥، وكان الرجل فوق السبعين، وكان(الترابي) يحتل منصب النائب العام في نظام(النميري).

ينسب الإسلاميون منظومة حقوق الإنسان بكاملها، للحضارة الغربية وتطورها، وهي في الحقيقة، وليدة صراع من أجل الحرية والكرامة الإنسانية، ويدخل في ذلك، الصراع الضاري مع الكنيسة والذي انتهي بانتصار الإصلاح الديني ثم بعد ذلك العلمانية. وهذا التطور ونتائجه، هو ما يرفضه الإسلاميون، ويخشاه أغلب المسلمين.

لا يظن الإسلامي وهو في السلطة، عندما يعذب شخصًا معارضًا لدولته، أنه ينتهك حقوق الإنسان، فهو يرى في نفسه مدافعًا عن حقوق الله، وعن تطبيق شرع الله. فالآخر في هذه الحالة ليس مجرد معارض سياسي بل هو رافض ومعطّل للشريعة، وهنا يكون قد فقد التكريم الذي حباه الله به؛ وهو ما يضعه في مرتبة الكافر أو العاصي الذي يحتاج لتقويم بكل الوسائل. ويحدد الإسلاميون واجب الدولة في هذه الأحوال: «حيث أكدت الأحكام الشرعية الثابتة بالسنة والإجماع، وجوب استخدام القوة لحماية العقائد في حالة معينة تنحصر في منع الخروج الصريح علي الشريعة، بالكفر البواح، الذي قام البرهان عليه، حيث أكد الإسلام هنا وجوب إقامة أحكام المرتد، وذلك بهدف منع الأفكار المنحرفة الضالة الخارجة علي دين الإسلام، ومنع المفاهيم المكفرة، من التأثير علي أفراد الأمة، والانتشار في المجتمع الإسلامي».(مفتي والوكيل، مصدر سابق، ص٣-١٠٤).

المشكلة التي تواجهنا في التعامل مع الإسلاميين، والفكر الإسلامي، هي ذلك التناقض الكبير بين القول والممارسة. ويلاحظ ذلك جليًا حين يكونون في السلطة، وهذا هو الاختبار الحقيقي، فقد أصاب احترام حقوق الإنسان، قدرًا لا يمكن تصوره من سوء على يد أصحاب المشروع الحضاري غير المسبوق في السودان، وتشهد بذلك سجلات حقوق الإنسان العالمية، وما يزال ملف حقوق الإنسان في السودان مفتوحًا

على طاولة المؤسسات الحقوقية العالمية. فقد تعرضت أوضاع حقوق الإنسان تحت حكم الإسلاميين السودانيين لتدهور ممنهج ومنظم بسبب وجود أجهزة جديدة جيدة التدريب. فقد تكفل جهاز الأمن الايراني بهذه المهمة (السافاك) لوجه الله. كذلك، انضم ذوو كفاءات عالية، ومهنيون، وأساتذة جامعيون (نافع علي نافع، قطبي المهدي) للجهاز باعتبار ذلك واجبًا دينيًا ووطنيًا ونصرًا للشريعة. ولأول مرة في تاريخ السودان، قامت اللجنة الدولية لحقوق الإنسان، التابعة لمنظمة الأمم المتحدة، ومنذ العام ١٩٩٢ بمراقبة أوضاع حقوق الإنسان في السودان، ويقوم المقرر الدولي بتقديم تقرير سنوي حول حالة حقوق الإنسان. وقد قدم المقرر الدولي الخاص عدة تقارير رصدت ووثقت أشكال الانتهاكات الفظيعة التي ترتكبها حكومة الجبهة الإسلامية، ولم يخل أيّ تقرير من إدانة وتنديد بهذه الممارسات المخالفة للقوانين الدولية والمحلية.

بدأ النظام الحاكم عهده بإلغاء العمل بالدستور المؤقت لعام ١٩٨٥ وإعلان حالة الطوارئ، وفرض أطول فترة حظر تجول في تاريخ السودان، من حيث عدد الساعات وطول الفترة الزمنية (رفعت في أكتوبر١٩٩٣). وقام النظام بحل البرلمان المنتخب والذي احتل الإسلاميون أنفسهم فيه المرتبة الثالثة بـ ٥١ مقعدًا، وحُلت كافة الأحزاب السياسية، والنقابات، والاتحادات المهنية، ومؤسسات المجتمع المدني. وقام النظام باعتقال القيادات الوطنية، والنشطاء السياسيين، والنقابيين، كما قام بمصادرة ممتلكات الأحزاب والطوائف الدينية، والنقابات والاتحادات الطوعية. وقد أخلّت هذه الاجراءات بالتوازن السياسي وبمبدأ فصل السلطات. فقد تم دمج السلطتين: التنفيذية والتشريعية في يد مجلس قيادة ثورة الإنقاذ الوطني لسنوات طويلة.

عمل الانقلابيون علي تصفية كل مظاهر النظام المدني السابق، واستباق أية خطوات لمقاومة النظام الجديد، وتشديد وسائل قمع أي نوع من الاحتجاج السلمي مهما كانت درجته واتساعه. كما أُطلقت أيدي رجال الأمن من خلال المرسوم الدستوري الثاني لعام ١٩٨٩، وقانون الأمن الوطني لعام ١٩٩٢، وتعديلاته في العام ١٩٩٥، حيث أجازت تلك القوانين اعتقال وحجز أي مواطن بدعوى معارضة النظام أو لأسباب أمنية، دون تحديد فترة معينة للاعتقال، وكذا منع القضاة والمحامين من التدخل أو حماية المعتقلين، أو ممارسة واجبات يقرها الضمير العدلي، مما يعطي أفراد جهاز الأمن حصانة تامة تحميهم من أيّ مساءلة.

وقد اكتسب النظام عار سبق إدخال التعذيب لأول مرة في تاريخ الحياة السياسية السودانية، والذي كان مرفوضًا أخلاقيًا وسياسيًا، وكان يعتبر عيبًا في الخُلق السوداني قبل أي حديث عن حقوق الإنسان أو القانون، وهو ما جعل الدكتاتوريات السابقة تنأى بنفسها عن هذه الممارسة ليست لأنها أكثر ديمقراطية بل احتراما للقيم والأعراف السودانية العريقة. ولكن الإسلاميين السودانيين -الحاكمين الجدد- كانوا يرون في أنفسهم أصحاب رسالة مقدسة وغايات نبيلة، تسمح لهم باستخدام كل الوسائل طالما يمكن أن تحقق هدف عودة الدولة الإسلامية وتطبيق شرع الله مجددًا.

عرف السودانيون في أيام الإنقاذ الأولي ما أسموه بـ «بيوت الاشباح»، وهي معتقلات مبعثرة وسط الأحياء السكنية بقصد التمويه، ويتم احتجاز المعتقلون في هذه المنازل، حيث تُمارس عليهم أقسى وسائل التعذيب. هذا وقد رأى السودانيون في تجربة بيوت الأشباح عملية إهانة وإذلال متعمدين، يقوم بها سودانيون من أبناء جلدتهم، وليس محتلين ولا صهاينة -كما يحدث في الكيان الصهيوني- وهذه الأساليب من أكبر سقطات الإسلاميين، وهي غير مبررة لأن الإسلاميين كانوا من أكثر الناس تمتعًا بالتسامح السوداني، والذي استغلوه حتى تمكنوا في البلاد والعباد.

ورغم الاحتجاجات والاستنكار الواسعين، تجاهل الإسلاميون -خاصةً من يحسبون ضمن المعتدلين- والذين أدانوا -لاحقًا- تلك الممارسات. ففي الأيام الأولى، سكتوا عن إدانة التعذيب لأن فيه حماية للنظام الجديد وردع مطلوب لإسكات صوت المعارضة وتخويفها، ومن هنا تتضح انتهازية الإسلاميين حتى المعتدلين منهم والمنفتحين. وفي هذا تطبيق حرفي لقاعدة: الغاية تبرر الوسيلة، فالإسلاميون -بلا استثناء- كان يهمهم تثبيت أركان النظام بأية وسيلة ممكنة أو غير ممكنة، لذلك حين قام بعضهم بنقد التجربة الإسلامية، خاصة العشرية الأولى أي قبل المفاصلة مع (الترابي)، لم يكن بإمكانهم تبرير ذلك الصمت المخزي. وردد بعضهم نفس مبررات رجال الأمن وليس آراء المفكرين.

كان المبرر المنتشر هو أن النظام استشعر خطر تآمر المعارضة من خلال إحياء (ميثاق الدفاع عن الديمقراطية)، والذي يدعو للعصيان المدني في حالة وقوع انقلاب. وقد وقعت عليه كل الأحزاب الموجودة خلال فترة الديمقراطية، عدا الجبهة القومية الإسلامية. وشرع الانقلابيون سريعًا في إحلال عضوية الحركة الإسلامية في الأجهزة

الخاصة، ليكونوا ضبّاط جهاز الأمن الرسمي وعساكره. ولابد من التوقف عند هذا التطور، فالإسلاميون المشاركون في البرلمان، ولهم صحفهم ومنابرهم المفتوحة، ويتمتعون بكل امتيازات الديمقراطية؛ كانت لديهم في نفس الوقت عناصر أمنية مدربة سرعان ما انخرطت في أجهزة أمن الانقلاب.

في مواجهة صحفية ساخنة مع الشيخ إبراهيم السنوسي وهو من القيادات النافذة والمتشددة داخل الحركة الإسلامية، ومن المقربين للترابي الذي كلفه بمهام حساسة فقد كان نائبه كأمين عام في المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي، ثم صار الأمين العام وتقلد منصب والي شمال كردفان، ثم انشق مع الترابي وانضم للمؤتمر الشعبي. كان السنوسي صريحًا بعد أن تغيرت الأمور ووجد نفسه خارج السلطة. لذلك جاءت إجاباته عن التعذيب وبيوت الأشباح والممارسات غير الإنسانية، لتعترف وتبرر أفعال الحكام الإسلاميين بعد أحد عشر عامًا من الحكم.

ورغم أنه كان يحاول التهرب من الإجابة عن الأسئلة الخاصة بالتعذيب ولكن الصحفية التي أجرت الحوار كانت حاذقة واستنطقته جيدًا وأدخلته في مآزق أخلاقية كان يحاول تجنبها، ففي سؤال يقول: يرى البعض أن انتهاكات حقوق الإنسان التي تمت في عهدكم كانت سببًا في انهيار العلاقات مع دول الجوار والعالم الأوربي، ما رأيكم في ذلك؟ أجاب: «عجيب أن تكون انتهاكات حقوق الإنسان كانت سببًا لسوء العلاقات بين السودان والدول الغربية وأمريكا وهل كان السودان وحده محلاً لانتهاكات حقوق الإنسان والعالم العربي ليس محلاً لانتهاكات حقوق الإنسان؟» بهذه الطريقة يحاول الإسلاميون تبرير الخطأ بخطأ آخر فهل تبرر تلك الانتهاكات في البلدان الأخرى، أن يقوم أصحاب المشروع الحضاري بمجاراتهم وهم الآتون بمشروع رباني وأخلاقي؟ فهم يؤكدون دائمًا تميزهم واختلافهم عن الآخرين، ولكن في هذه الحالات الحرجة يساوون أنفسهم مع الآخرين العاديين.

ويرى (السنوسي) أن انتهاكاتهم مختلفة في أسبابها وأشكالها، يقول: «أما ما حدث في الإنقاذ فإن (الإنقاذ) جاءت عبر بوابة العسكرية وفي ظروف استثنائية قلتها من قبل ذلك، حيث كان السودان مهددًا في وحدته وفي معتقداته، وكان لابد من تلك الإجراءات الاستثنائية مثل اعتقالات والتي انتهكت فيها الإنقاذ حقوق الإنسان وهذا أمر لا نوافق عليه ولا نقره. وهذا ليس خوفًا الآن من أي جهة تحاسبنا ولكن خوفًا من

الله سبحانه وتعالي ولو حدثت تلك الممارسات ندينها ولا ندافع عنها».

بالتأكيد، إن مسألة الأوضاع الاستثنائية والمهددات لا تبرر بأي حال تعذيب المعارضين. خاصةً وأن التهديد في هذه الحالة، يكون للنظام الحاكم وليس للدولة والوطن. وفي سؤال آخر مشابه للسابق، يجيب بضيق واضح: «...وأنا لست من المنكرين بأنني واحد من قيادات الإنقاذ، وكل الذي حدث من انتهاكات لحقوق الإنسان كان باجتهادات. حيث كنّا نري فيه مصلحة للإسلام وللسودان حين أقدمنا علي استلام الحكم وإن كان فيه خطأ فليغفره لنا الله سبحانه وتعالي وإن كان فيه صواب فأن الله يجزينا عليه ثواباً وهذا شيء طبيعي!». (حاورته عفاف أبو كشوة، الصحافة ٩ سبتمبر ٢٠٠٠) لا أدري هل يتوقع الثواب علي بيوت الأشباح والتعذيب حتى وإن كانت من أجل الإسلام والسودان؟

كرر الشيخ(حسن الترابي) نفس المنطق المعوج والمتهرب عند تطرقه لانتهاكات الإسلاميين لحقوق الإنسان، بالذات أثناء رحلته إلى بريطانيا والولايات المتحدة في أبريل/ مايو ١٩٩٣. فقد تمت مواجهة الترابي في لندن وواشنطن بحالات محددة.

ففي مطلع رحلته، وأثناء محاضرة عامة في لندن، فاجأه محام شاب بترت ساقه بعد تعذيبه في بيوت الأشباح، فقد وقف المحامي (عبد الباقي عبد الحفيظ الريح) في وسط القاعة ملوحًا بساقه الاصطناعية، وقال بأن الأطباء في بريطانيا صنعوها له بعد أن اضطروا إلى بتر ساقه نتيجة التعذيب الذي تعرض له في مقر تابع لجهاز الأمن. لم يحاول الترابي أن يعده بالتحقيق في الحادثة، وهو القانوني الشهير، وتجاهل الموقف.

ولكن في إجابة لاحقة علي سؤال صحفي، يقول: أثناء محاضرة لك في لندن في ٢٧ أبريل الماضي أثبت محام سوداني أن ساقه بترت بعد التعذيب في مراكز الأمن السوداني؟ رد الترابي: «لم يثبت المحامي شيئًا، ولأنه فقد ساقه لم أشأ أن أجادله في حقيقة قطع ساقه. فأنا أعلم أنه قد بترت ساقه لأسباب صحية لأنه أصيب بالسرطان، وبعد ذلك حاولت المعارضة أن تستغل هذه المأساة الإنسانية الصحية لأغراض سياسية. فلم يثبت المحامي شيئاً». (صحيفة الحياة ١٤ مايو ١٩٩٢).

يقتضي الموقف الأخلاقي، والديني، والقانوني، أنه طالما لم يثبت المحامي شيئًا، فأنه علي (الترابي) أن يثبت شيئًا آخر مخالفًا، من خلال فتح التحقيق، ثم إصدار بيان بنتائج هذا التحقيق. ولكن الترابي ورفاقه من الإسلاميين الذين دأبوا على الاستخفاف

بالشعب السوداني، قفزوا علي هذا الحادث الفظيع. وكان خلال هذه الرحلة ينفي باستمرار أن ممارسات الإسلاميين هي من أشكال انتهاك حقوق الإنسان في السودان. وفي مايو ١٩٩٢ ألقى محاضرة مع نقاش في مائدة مستديرة (١٠ مايو في منظمة دراسات الإسلام والغرب WISE)، وفي سؤال عن التعذيب في السودان، والذي وصلت أصداؤه كل العالم، ونشطت منظمات حقوق الإنسان في حملات لإدانته، تعامل الترابي باستخفاف، ولم يكلف نفسه كقانوني بالرد الجاد، فقد كان من الممكن أن يقول -مثلاً- أنه سيطالب بالتحقيق حين يعود، بل قال بالإنجليزية:

"The Sudanese are sensitive to their dignity and they would call harsh words، a strong light، or an interview in the middle of the night، « torture» (Middle East Policy، vol. 1، no. 3، 1992، p. 59).

(السودانيون حساسون لكرامتهم فقد يسمون الكلمات الخشنة أو الإضاءة الشديدة أو التحقيق في منتصف الليل تعذيبًا) وطالما الترابي يعرف حساسية السودانيين فلماذا يعرضهم نظامه لهذه التجارب المهينة؟ ولماذا نجد هذه الأعداد من المعتقلين أصلاً، وهل تم الاعتقال بطريقة قانونية؟ وفي مجلس النواب الأمريكي أمام اللجنة الإفريقية التابعة للجنة العلاقات الخارجية خلال دفاعه عن سجل النظام في حقوق الإنسان رفض المقارنة بين اعتقال ٢٠ إلى ٣٠ شخصًا في السودان -حسب قوله- وبين دول أخرى تعتقل أكثر من ٥٠ ألف شخص. وكرر القول أن سجل السودان ليس الأسوأ في المنطقة، لذلك اعتبر إغلاق الجامعات (كان ذلك بسبب مظاهرات) مسألة عادية في كل العالم.

وعن الهجرة الجماعية للسودانيين، يقول «أن الناس يخرجون من السودان في كل العهود وهذا أمر يحدث في كل الدول». ولا تهم الأسباب، ولا الأعداد عند (الترابي) في هذه الحالة. وهو الذي رفض من قبل، المقارنة بين أعداد المعتقلين في السودان وفي البلدان الأخرى. وكان الأجدر به أن يهتم بالمبدأ وليس الكمية لأن اضطهاد وتعذيب مواطن واحد، هو خرق لقاعدة أخلاقية وإنسانية. في مقابلة صحفية مع الرئيس (عمر البشير) خلال الأيام الأولى؛ سُئل: ماذا عن عملية تعذيب المعتقلين؟

أجاب: «إن التعذيب المزعوم هو أيضًا من أكاذيب خصوم الثورة ومعظم من كانوا في المعتقلات هم الآن في الشارع ومن وُجدت عليه آثار تعذيب فلماذا لا يظهرها للناس!»

(مجلة الملتقي ١-١٥ مارس ١٩٩٠ العدد الأول ص ٩) وبالرغم من أن هذه ليست هي الطريقة القانونية للتحقق من صحة التهمة، فقد شوهدت في ذلك الوقت آثار تعذيب علي ظهور مواطنين من بينهم د. فاروق محمد إبراهيم، و د. حمودة فتح الرحمن، وقائمة طويلة.

لم يتخذ الإسلاميون أصحاب المشروع الحضاري أي مبادرة تثبت التزامهم وفق تعاليم الدين أو أعراف السودان أنهم ضد التعذيب والاعتقال والفصل التعسفي، وحتى هذه اللحظة يتهرب الإسلاميون من هذا السجل المخزي. وفي محاولة ساذجة للتمويه دعت الحكومة لمؤتمر في ١١-١٣ يناير ١٩٩٣ تحت عنوان: «حقوق الإنسان في الإسلام»، لكن أحد الإسلاميين يطرح السؤال الهام والإجابة الصحيحة قائلاً «والسؤال الذي يفرض نفسه على الشخص المراقب هو: كيف تنكرت الحركة الإسلامية السودانية على أطروحاتها المتقدمة في مجال حقوق الإنسان؟ وقد كانت مؤهلة بحكم التزامها الديني بالقيم الإسلامية السمحة، وبتوفر كوادرها عالية التعليم، وتنظيمها القوي الممتد في أنحاء البلاد، وتراثها الشورى الفاعل، وتمكنها من السلطة لفترة طويلة أن يكون أداؤها في مجال حقوق الإنسان هو الأحسن من أي نظام آخر مرّ على السودان.

ولكن ما حدث هو العكس فلماذا؟ إجابتي هي باختصار أن الحركة جاءت بطريق انقلاب عسكري همه الأول هو تأمين نفسه في السلطة بأي ثمن كان؛ خاصة بعد أن وجد نفسه محاصرًا بمعارضة داخلية وخارجية متزايدة؛ وأتيحت له سلطة مطلقة دون محاسبة من أية جهة كانت سياسية أو قضائية أو تنظيمية؛ وقيض الله له أتباعًا كثر مطيعين بسبب ولائهم الديني والتنظيمي، ينصرونه ظالمًا أو مظلومًا ولا يسألونه لماذا فعل أو لم يفعل؛ واستغل مناصب الدولة ومواردها المالية في تأليف قلوب المعارضين والبعيدين وتقوية أواصر الأعضاء المنتسبين؛ واستفاد من شعاراته الدينية الجاذبة في مجتمع السودان لكسب قواعد جماهيرية ساذجة وطيبة وجاهلة». (الطيب زين العابدين، ورقة: تجربة الحركة الإسلامية السودانية في مجال حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق).

ونحن هنا نشكر الضغوط الخارجية، وجهود التجمع الوطني المعارض، التي فرضت هذا التراجع والخجل. دخلت حكومة الإنقاذ قبل ذلك في معارك شرسة مع لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، فقد تحرك المجتمع الدولي بحكوماته، ومنظماته

غير الحكومية، حين تنامت إليه أخبار ممارسات حكومة الإنقاذ والانتهاكات المستمرة لحقوق الإنسان. لذلك قامت الأمم المتحدة عام ١٩٩٣ بتعيين مقرر خاص لرصد وضعية حقوق الإنسان في السودان، واختير المحامي المجري غاسبار بيرو لهذه المهمة وقدم تقريرًا أوليًا في أواخر العام. وفي هذه الأثناء قامت عدد من الهيئات الدولية المعنية بحقوق الإنسان بالنظر في شكاوى مقدمة ضد حكومة السودان من خلال آليات موضوعية معلومة في المجتمع الدولي. وقد أرسل مقرر الأمم المتحدة المعني بالتعذيب العديد من المناشدات العاجلة، وخلص في تقريره أن التعذيب يمارس بصفة معتادة في السودان.

كما ذكر مقرر الأمم المتحدة الخاص المعني بحالات الإعدام خارج نطاق القانون، والإعدام بدون محاكمة، والإعدام التعسفي في تقريره الصادر في ديسمبر ١٩٩٣ أنه يشعر بقلق بالغ بسبب نطاق انتهاكات حقوق الإنسان التي ترد أنباؤها من السودان. كذلك عبّر الفريق العامل المعني بالاعتقال التعسفي التابع للأمم المتحدة عن تدهور هذه الحقوق في قرار أصدره في نفس العام.

وجاء التقرير النهائي في فبراير ١٩٩٤ معبرًا عن موقف إدانة واضحة، حيث كتب: «استمرار وقوع انتهاكات جسيمة وواسعة النطاق لحقوق الإنسان التي يقترفها أعضاء فصائل الجيش العشبي لتحرير السودان في المناطق التي يسيطرون عليها». (دموع اليتامى لا مستقبل لها بدون حقوق الإنسان السوداني، لندن، منظمة العفو الدولية ١٩٩٥، ص ١٠٨-١١٠) ورغم أن المقرر حاول أن يكون موضوعيًا وعادلاً ولم يسكت عن انتهاكات الحركة الشعبية، إلا أن الحكومة السودانية رفضت التقرير بصورة قاطعة وقلبت الأمور بقدراتها الديماجوجية والإعلام المهرج وبادرت بمهاجمة الأمم المتحدة والغرب وحاولت أن تجعل منها معركة ضد الإسلام. وذكرت بأن هذا الموقف سببه استحداث الحكومة للقانون الجنائي لعام ١٩٩١ المستند علي الشريعة حسب رؤية الإنقاذ.

ترى منظمة العفو الدولية أن هذا الموقف الحكومي يكشف عن السياسة التي تنتهجها الإنقاذ إزاء ضغوط المجتمع الدولي وتسعى لتغيير أسس المعركة. وتدور هذه السياسة الرسمية علي ثلاثة محاور في الدفاع عن ممارساتها، وتبرير الانتهاكات، والانحراف بالنقاش: أولاً: يعبر الموقف العالمي عن عداء للإسلام.

ثانيًا: تسعى الحكومة لكسب تأييد الدول العربية والإسلامية والمنظمات الحكومية للحصول على مساندة دولية.

ثالثًا: نشأت عددًا من التنظيمات الرسمية لصياغة ونشر آرائها حول حقوق الإنسان (المصدر السابق ص ١١١).

وظهرت فلسفة الحكومة حول حقوق الإنسان في: «وثيقة السودان لحقوق الإنسان»؛ التي اعتمدها المجلس الوطني الانتقالي في يوليو ١٩٩٣، وتوضح الوثيقة بشكل خاص مكانة حقوق الإنسان في تفسير الحكومة للإسلام، وتهاجم الوثيقة «ظاهرة الاستغلال السياسي لحقوق الإنسان، من قبل أعداد متزايدة بين الدول والمنظمات الطوعية.

وقد أصبحت محكومة في عامة سلوكها وفي تحركاتها المعلنة باسم حقوق الإنسان، من قبل أعداد متزايدة بين الدول والمنظمات الطوعية قد أصبحت محكومة في عامة سلوكها وفي تحركاتها المعلنة باسم حقوق الإنسان والمساعدات الإنسانية علي وجه الخصوص، باعتبارات سياسية». مما أفضى –حسب زعم الوثيقة– إلى نسف السياسة القومية وزلزلة الثقة في المؤسسات الدولية. ورفضت الوثيقة القرارات التي اُتخذت في المحافل الدولية بشأن انتهاكات حقوق الإنسان في السودان باعتبارها مجافية للحقيقة والعدالة جميعًا. (نفس المصدر السابق ص ١١٢-١١٣).

لم يقف احتجاج النظام عند هذا الحد بل تعرض مقرر حقوق الإنسان غاسبر بيرو لحملة شرسة ومسعورة، وصلت درجة أن طالب أحد الإسلاميين بجلده لأنه أساء للإسلام. واستخدم الإسلاميون ذخيرتهم في الابتزاز والمغالطات بطريقة يجيدونها تمامًا حين يريدون إخفاء الحقيقة ونصر الباطل. ونستعرض فيما يلي نماذج لإعلام الإنقاذ وحملته علي مقرر حقوق الإنسان، إذ نقرأ في الصحيفة الرسمية (السودان الحديث) بتاريخ ٢٤ فبراير ١٩٩٤ بعد ظهور التقرير، ما يلي:

«الحمد لله الذي كشف نوايا الغرب الشيطانية ضد الإسلام والمسلمين عبر هذا المدعي بيرو الذي تطاول في كفر صراح علي قوامة الدين الإسلامي السمح، وتشريعاته السماوية التي تعلو علي قصور العقل البشري الضيق، ودون أن تهزنا هذه البدع المشتركة فأننا نتوقع في هذا الزمان الغريب، الكثيرين من أمثال سلمان رشدي الذي اقترب الآن من حافة الجنون الكلي عقابًا من الله سبحانه وتعالي بسبب جرأته الوقحة

علي قداسة القرآن الكريم.. وغدًا ستنتهي يا بيرو مثله لأنك مكرت وتطاولت والله خير الماكرين».

كما أصدرت (هيئة علماء السودان) بيانًا أدانت فيه مسلك (المستر كاسبار بيرو) المقرر الخاص لحقوق الإنسان الذي زار السودان في ديسمبر ١٩٩٣، مبعوثًا من الأمم المتحدة لرفع تقرير عن حقوق الإنسان في السودان، تقول: «إلا أنه استقى معلوماته من دوائر المعارضة وأعد تقريرًا هاجم فيه قوانين الشريعة الإسلامية وطعن في مصدر التشريع وتعرض للشريعة بالزراية والاستخفاف».

وانتقد بيان (كاسبار بيرو) الذي ورد فيه أن القانون الجنائي السوداني يحتوي علي مكونين أو عنصرين يخالفان المواثيق الدولية مخالفة جذرية وأدعى (كاسبار بيرو) - وفق البيان- زورًا وبهتانًا أن الحدود، وهي التي تشمل النهب والسرقة الحدية والردة والزنا والقذف وشرب الخمر. ثم القصاص الذي يمثل الجانب الثاني في القانون الجنائي الإسلامي السوداني، أنها تشريعات تتنافى مع المواثيق الدولية.

وندد البيان بتصريحات (كاسبار بيرو) التي قال فيها بجرأة غريبة أنه لا يهمه من صاغ هذه القوانين، ولا مصدر وحيها وإنما الذي يهمه فقط هو هل الشريعة تتفق مع المواثيق الدولية أم لا ؟ ومضى (بيرو) إلى أكثر من ذلك، عندما دعا حكومة السودان إلى إلغاء الشريعة وقوانينها. وأكد البيان أن منهج الشريعة الإسلامية يقوم علي رعاية الإنسان وحقوقه، وعداوة الإسلام هي الدافع لكل هذه الافتراءات. وأهاب بيان هيئة علماء السودان بالمسلمين قاطبة وبقيادتهم وبالدول الإسلامية أن تتصدى لهذه الهجمة الشرسة التي يقودها أمثال كاسبار بيرو.

وقال البيان أن الدول الإسلامية عليها أن تراجع مواقفها من هذه المواثيق الدولية المزعومة التي يراد بها الكيد لعقائد المسلمين وشريعتهم إذ أن المقصود هو الشريعة الإسلامية وهويتها، وأضاف أن تطبيق الشريعة الإسلامية هو من أصل العقيدة ولا مجال للتخلي أو التراجع عنه مهما كانت المواجهات، ومعلوم أن الطعن في مصدر التشريع طعن في العقيدة ذاتها وفي كتاب الله وفي من بلغ بها. وأكد البيان أن التصدي لمثل هذه الترهات أمر واجب على كل مسلم وجوبًا عينيًا لا يجوز التغاضي عنه، ودعت هيئة علماء السودان السلطات إلى عدم السماح لمن يسيئون للسودان وشعبه ومعتقده بدخول البلاد إذ أنهم ليسوا طلاب حقيقة وناشدوا ولاة الأمر بالمضي قدمًا

في تطبيق الشريعة حتى تظل للسودان شخصيته المسلمة المحكومة بالشريعة في كل جوانبها. وأمن البيان علي أن الشعب السوداني سيكون حاميًا للدولة من كل أصناف المؤامرات والدسائس والكيد. (صحيفة الانقاذ الوطني١٢ فبراير١٩٩٤).

من جهة أخرى، أصدرت القيادة التنفيذية لمنظمة شباب الوطن بياناً قالت فيه أن ما أورده المقرر الخاص لحقوق الإنسان (كاسبر بيرو) في تقريره حول حقوق الإنسان بالسودان إنما يستهدف في مجمله المشروع الحضاري، حيث استند التقرير المزعوم علي بعض مأجوري الفنادق الذين يسعون لهدم هذا المشروع. ويستمر البيان: «ارتكز التقرير علي إلغاء القانون الجنائي ممثلاً في الحدود والقصاص زاعمًا بأن هذا القانون لا يتفق مع الروح العامة للأمم المتحدة وميثاقها». وأضاف بيان شباب الوطن أن (كاسبر بيرو) والذين من خلفه لم يدروا أن المشروع الحضاري الذي يتجذر الآن بالسودان مهره الدماء التي سقت شجرة الشريعة بالسودان حتى أصبحت وارفة يتفيأ ظلالها كل المستضعفين في العالم، وأصبحت منارة وقبلة كل تواق للحرية ومحب للسلام». (صحيفة الإنقاذ الوطني ١٢ فبراير ١٩٩٤).

وفي سؤال للقانوني عبد الرحمن شرفي، قاضي المحكمة العليا، عن رأيه في التقرير، يجيب: «ولا نستبعد أن تقول تقارير حقوق الإنسان أن الصوم ينتهك تلك الحقوق بالعطش والجوع. أن الشريعة هي قضاء الله ورسوله ولا خيار لنا إلا أن نقبلها. أما أن نكون في مزاج اليهودي زوج اليهودية (بطرس غالي) ونقبل نحن هوى اليهود وأصهار اليهود، فأنه الهوان وضعف العزيمة في قلوب المسلمين الذين فتح أجدادهم بقوة الحديد خيبر.. أنهم يريدون الانتقام لهزيمتهم في خيبر حينما ظهر الإسلام قويًا وعادلاً. إن الأفضل للسودان اليوم أن يحتج علي المنظمة الدولية التي تعمل بتوجيه أقلية وتتدخل حتى في خيارات الشعوب القائمة علي عقيدتها. نعم أخرجوا من منظمة انكشف مستورها وبان تآمرها ضد الإسلام والمسلمين، وإلا فتوقعوا أن تطالبكم المنظمة الدولية بتطليق الزوجة الثانية وإباحة المسلمة ليهودي وعدم تعظيم شعيرة الصلاة لأن فيها ضياع الوقت وعدم صوم رمضان لأن فيه هلاك النفس بالجوع والعطش والحفاظ علي نفس الإنسان هو أهم حقوق الإنسان». (صحيفة السودان الحديث ٢٢ فبراير١٩٩٤).

من ناحية رسمية، طلب السودان من منظمات الأمم المتحدة حذف الفقرات المسيئة للدين الإسلامي ومعتقداته من تقرير المستر بيرو وإلا فأن السودان سيرفض التقرير

برمته ويراجع موقفه السابق في التعاون مع أجهزة الأمم المتحدة المعنية بحقوق الإنسان لما بدر من هذه الأجهزة من استهتار بالمعتقدات الدينية وعدم احترام حق الشعب في الاختيار. جاء هذا في رسالة وجهها د. حسين أبو صالح وزير الخارجية لتلك الجهات (صحيفة الإنقاذ الوطني، ٢٠ فبراير ١٩٩٤).

لم يتغير الموقف العالمي من حقوق الإنسان تجاه ممارسات نظام المشروع الحضاري السوداني، ولكن النظام خلال الفترة الممتدة من الانقلاب عام ١٩٨٩ حتى عام ١٩٩٨ أجرى الكثير من التعديلات والتراجعات التي جعلته أكثر قربًا من المفاهيم العالمية السائدة عن حقوق الإنسان وليس العكس. أي لم يقدم المشروع الحضاري مفاهيم إسلامية حديثة في حقوق الإنسان والديمقراطية والدستور تغري بقية العالم غير الإسلامي بتبنيها. فقد أكد د. أحمد المفتي مقرر المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان ومدير إدارة حقوق الإنسان والقانون الإنساني بوزارة العدل قبل دورة ١٩٩٩ بجنيف لمناقشة أوضاع حقوق الإنسان في السودان، أن الملف السوداني حول حقوق الإنسان في الأمم المتحدة لم يحدث فيه أي تغيير، وأعلن أن الدورة القادمة ستناقش لأول مرة هذا الملف بعد إجازة وسريان التطورات الدستورية الأخيرة بالسودان، حيث اعتبر هذه التطورات المحور الأساسي الذي يرتكز عليه النقاش في الدور القادمة. وأوضح المفتي أن كل المبررات لاتهام السودان زالت بنفاذ التطورات الدستورية رغم ما وجدته من تعتيم عالمي، ولفت الأنظار إلى موضوعات أخري كإثارة قضية الرق.

وقال المفتي إن الاتهامات في السابق كانت مسببة ببطء التحولات الديمقراطية، لكن الممارسة الحقيقية للدستور في المستقبل القريب ستكون بواقع الحال ردًا قويًا على تلك الاتهامات. وأوضح (المفتي) أن الدولة التزمت بتغيير عدد من القوانين للتماشي مع الدستور، مضيفًا أن الدستور نفسه يمنع معالجتها بمراسيم مؤقتة، وقال أن القوانين المقيدة للحريات تم إلغاؤها مثل المراسيم الدستورية السابقة» (صحيفة المستقلة ٨ مارس ١٩٩٩). وفي حوار معه في صحيفة «الرأي العام» نكتشف كيف وضع النظام الإسلامي نفسه تحت حكم قيم الغرب كما يسميها. وحاول علي قدر الإمكان أن «يُرضي اليهود والنصارى»: «يرى بعض المراقبين أن تحريك قضايا المعتقلين السياسيين في الآونة الأخيرة وإظهارها للرأي العام فجأة بأرقام كبيرة، هي محاولة لتجميل الوجه من قبل الحكومة خاصة وأن هذا الإعلان والتوصيات ظهرت للسطح بصورة دراماتيكية في سياق زيارة المقرر الخاص لحقوق الإنسان إلى السودان والمعلن عنها كما ذكرتم الشهر المقبل

حتى تكون ساعة زيارته المعتقلات فارغة والوجه حسن وحقوق الإنسان كما يقول بذلك المراقبون تبدو مصانة؟»

«يا أخي أصلاً توجد هناك برامج للحكومة في مجالات حقوق الإنسان.. وهذه البرامج المتعلقة بمعالجات قضايا حقوق الإنسان تركزت على جبهتين التطور الذي حدث نحو الشرعية الدستورية.. والسلام. وقد أعلنت الحكومة عن هذه البرامج والخطوات، وهي الآن تسير وفق البرنامج، ويمكنني القول هنا أن كافة معالجات حقوق الإنسان تسير وفقًا لهذه البرامج الموضوعة وليس لها أية علاقة بما تقوله».

«لقد بدأت هذه البرامج بمراحل منذ حل مجلس قيادة الثورة وتعيين مجلس وطني انتقالي فالمجلس الوطني الحالي المنتخب.. إجازة الدستور.. التوالي السياسي.. لقد كانت هذه البرامج، برامج كاملة لصيانة حقوق الإنسان التي تعني التحول نحو الديمقراطية، ولم تكن لها أية علاقة بالأمم المتحدة، هذا برنامج معلن من زمان.

عندما كنا نطرح للأمم المتحدة هذه البرامج منذ بداية التسعينيات ونقول لهم أن الحكومة ماضية نحو كذا وكذا وهي تفعل الآن كذا.. كانوا لا يصدقوننا.. كانوا يقولون لن نصدق حتى نرى ما تقولون. هذا برنامج قائم بذاته والحكومة.. قامت بطرحه منذ أول يوم قدمت فيه» (أجراه كمال الصادق بتاريخ ٤ يناير١٩٩٩).

وفي الوقت نفسه قدم النظام قانون الأمن الجديد وقد أثار -لأول مرة- نقاشًا داخل المجلس الوطني، وهذا من تأثير الضغوط الخارجية والمعارضة. وجاء في رصد إخباري مفصل: «انتقد نواب المجلس الوطني في جلسته برئاسة (اليسون منايا مقايا) نائب رئيس المجلس مشروع قانون الأمن لسنة ١٩٩٩، والذي تم عرضه وإجازته من قبل المجلس بعد جدل واسع وصف خلاله القانون بأنه ضعيف ولم يأخذ حظه من المداولات بمرحلة العرض الأولى، مشيرين إلى أن مشروع القانون يكشف حماية قوات الأمن دون حماية الفرد قائلين أن تلك القوات يجب عليها أن تدعم الحريات لا أن تكممها. وقال العضو (إبراهيم يوسف ضاوي) أن القانون جاء متأخرًا وكان يتوقع أن يأتي بعد إجازة الدستور مباشرةً، منتقدًا الممارسة فيه ووصفها بأنها خاطئة ومطالبًا بدراسته دراسة وافية. فيما قال العضو (عباس ناصر) أن جوهر القانون هو حماية حرية الإنسان لكن القانون كرس أجهزة الأمن لتكميم أفواه المواطنين حسبما ورد بالقانون علي حد قوله.. وقارن العضو (الخير الفهيم) بين قانون الأمن في

العهد المايوي ومشروع القانون الجديد قائلاً أنه من الأخطاء الكبيرة التي ارتكبت حل جهاز أمن مايو بخبراته وتجاربه الإفريقية، والذي كان يضمن قدرًا من الحريات والحقوق التي تضمن كرامة الإنسان ويُشكِّل ردًا علي المؤسسات الدولية التي تشكك في أمن السودان، مؤكدًا علي ضرورة أن يأتي قانون ٩٩ قويًا. غير أن الأستاذ (فتحي خليل) عضو المجلس الوطني قال أن قانون الأمن هام وخطير ويأتي في إطار تحجيم السلطات، وأضاف أن الجدل في القانون يكمن في التدابير التي يجب أن تتخذها قوات الأمن، مطالبًا بالحفاظ علي أمن الدولة وعلي حريات الفرد مع وجود ضوابط للاعتقال وتوجيه اتهام محدد للمعتقلين وأن تكون هناك رقابة قانونية علي أفراد الأمن، مؤكدًا على أن إجازة القانون تحتاج إلى تأن.

وأوضح العقيد (يونس محمود) أن القانون فيه موازنة ما بين حماية أمن البلاد وحماية الأفراد، مشددًا علي ضرورة أن يبعد الأفراد عما يزج بهم لاختراق القانون. غير أن أحمد إبراهيم الطاهر قال أن دور قوات الأمن أكبر مما يظنه البعض مشيرًا إلى الاختراقات التي حدثت بعد حل جهاز الأمن الخارجي بعد مايو حيث أصبح السودان مستباحًا؛ إلا أن بناء جهاز أمن قوي أصبح ضرورة ملحة، ليس لحماية شخص أو حزب وإنما لحماية البلاد، واستدرك أن الاعتقال يعتبر سلطة صغيرة وليس السلطة الجوهرية فليس المقصود اعتقال الأفراد وإيذائهم بقدر ما المقصود هو حماية الكيان السوداني والمجتمع، مؤكدًا أن القانون جاء استجابة لدواعي الدستور مطالباً بأن يعامل مخترقه بإنسانية ويكافح نشاطه التخريبي بالقانون. وطالب (سراج الدين حامد) بتحديد الاختصاصات في القانون بحيث لا تمس حرية الإنسان». (صحيفة الرأي الأخر ٢٩ يونيو ١٩٩٩).

كان التاريخ أقوي من المغالطات والدجل وتزييف الوعي، فقد وجد النظام نفسه يتعامل مع تلك المنظمات ويراجع سياساته وليس العكس. وأصبح السودان حريصًا علي نتائج تصويت لجنة حقوق الإنسان في جنيف وهي التي وصفها، ووصف مقررها بكل تلك الصفات السابقة. وهلل نظام المشروع الحضاري نفسه لقرار اللجنة بإسقاط المشروع القاضي بإدانة السودان. وجاء في الأخبار: «وجه السيد الرئيس الأجهزة المختصة بالتنسيق لتطوير خطة الحكومة لتعزيز حالة حقوق الإنسان في البلاد انطلاقًا من قيم الدين، وقيم أهل السودان». ويصرح الأستاذ (علي محمد عثمان ياسين) وزير العدل: «إن الحكومة لم تتخذ أي قرار في تاريخها الحديث يؤكد انتهاكات

حقوق الإنسان». وأضاف: «إن حرص السودان علي هذا الملف جزء أصيل من إرثه الحضاري، وعادات السودان وتسامحهم، وأن بلاده لن تدخل في مثل هذه الورطة مرة أخري وستعمل علي الاستفادة من الدرس». ويقول ممثل الحكومة في جنيف (ياسر سيد أحمد) أن هذا القرار سيلقي العبء علي الحكومة ويُحفّزها علي ترقية حقوق الإنسان (صحيفة الرأي العام، ١٧ أبريل ٢٠٠٣).

الأهم من كل هذا أن مجموعة الترابي أو أعضاء المؤتمر الشعبي لجأوا إلى هذه المنظمات «الكافرة» والمغرضة مثل منظمة العفو الدولية للشكوى من سوء معاملة النظام الحاكم وانتهاكه لحقوقهم الأساسية. وصار (المحبوب عبد السلام) الناطق الرسمي باسم الترابي والمؤتمر الشعبي يستنجد عقب كل اعتقال لأي عنصر من هذه المجموعة، بمنظمة العفو ولجان حقوق الإنسان الأوروبية.

ومن فضل الدنيا علينا أن نعيش ونري الترابي وقد هزمه الجنرال الزمن لكي يتحول إلى داعية ومُنظِّر لحقوق الإنسان ويسعي لتأصيلها، نقرأ في كتابة الأخير: «فحُكم السلطان حقًا لا يؤسس علي أقدار نازلة عل الرعية كأقدار الطبيعة، بل علي تعاقدهم الحر علي أن يختار ويرشد ويُطاع، وهو يستقر بقوتهم المطاوعة تثبيتًا وتأييدًا (....) فلذلك من تولى بين الناس السلطان، يحفظ ميزان تلك الوحدة المباركة ونظامها، فيبسط لهم وحدانًا وجماعات الحقوق والرخص ليتمتعوا بحرياتهم، ويحمي لهم حرماتهم وحصاناتهم لئلا يُعتدى عليها وتُداس، ويلقي عليهم موجهات مرسومة خيرةً وفضلاً، لا إمرة وجبرًا، أن ينشطوا بما يليهم من حريات لتحيا فيستمد هو منها حياة وبركة». (٢٠٠٤، ١٤١).

ويتساءل أحد حواريه السابقين: محمد طه محمد أحمد، شامتًا: «ثم إذا كانت الحياة غالية وعزيزة فمن المفيد أن يتذكر الترابي أنه حين كان يحكم فقد قبض علي اللواء (عثمان إدريس بلول) قبل شهر كامل من حركة رمضان العسكرية ووضعه في السجن ولما حدثت الحركة وفشلت، أُخرج عثمان بلول من السجن وأُعدم مع أنه ليس شريكًا في الانقلاب وتحولت زوجة اللواء إلى أرملة وأطفالها إلى أيتام». (محمد طه محمد أحمد، ردًا علي بيان أسرة الترابي الذي تقول فه أن السلطة تريد اغتيال الترابي، الوفاق ١٤ يونيو ٢٠٠٤).

يظل موضوع انتهاكات حقوق الإنسان أي التعذيب بالإضافة للفساد، مقتل

وعار الحركة الإسلامية، وقد ارتبك من هم أكثر ليبرالية وانفتاحًا داخل الحركة، في تبرير هذا الموقف، ولكن الجميع مدانون، بسبب الصمت، وعدم الإدانة الصريحة، والنقد الذاتي المباشر. ففي إحدى المقابلات صرح القيادي الإسلامي (د. الطيب زين العابدين) بأن النظام مازال يحدد الحريات عسكريًا وشموليًا، ويحتار كيف يتعامل مع هذه الحقيقة حيث يقول: «أنا من أبناء المشروع الإسلامي وانتقادي له من هذا الباب، لأنني لا أريد له أن يفشل أو يُشوه. وينطلق نقدي من هذه النقطة، وليس من منطلق المعارضة السياسية وإن ظهر اتفاق معهم في بعض وجهات النظر ثم أن مشاركتي أكاديمية، ولا يمكن أن تعقد لساني عن النصح والتقييم». (صحيفة ألوان ٦ ديسمبر ١٩٩٧) فهو لا يستطيع أن يذهب في نقده لنهاياته، لأنه في هذه الحالة يخشى أن يشوه المشروع، كما أن المعارضة قد تستفيد من هذا النقد بقوة، حسب شعار شهد شاهد من أهلها. لذلك لا يمكن أن يبادر بطلب لفتح ملف التعذيب لكي تبرئ الحركة الإسلامية ذمتها، علنًا وصراحةً ورغم ذلك نحترم الاعتراف بذنب الحركة.

كما يري د. عبد الوهاب الأفندي أن نظام الإنقاذ أعطى أولوية كبيرة لبناء أجهزة فاعلة لأسباب يعددها كما يلي: «إن البلاد كانت ومازالت تعيش حالة حرب أهلية، لذلك أمر طبيعي لأي نظام انقلابي ثوري –حسب رأيه– يريد إجراء تغييرات سياسية واجتماعية أساسية في البلاد، أن يعتمد على أجهزة أمنية تلعب الدور الأكبر، ليس فقط علي صعيد تأمين الحكم، بل أيضًا علي صعيد التنسيق السياسي.

وكانت النتيجة أن الأجهزة الأمنية الجديدة استوعبت أعدادًا كبيرة من الإسلاميين –وفق قوله– في صفوفها وهي لم تختلف كثيرًا في هذا من باقي الأجهزة والمؤسسات الحكومية ولكن الاختلاف كان في النوعية التي تم اختيارها وطبيعة المهام التي أوكلت لها. فقد كان لدي جهاز الأمن موارد أكبر نسبيًا من باقي المؤسسات، كما أن روح المغامرة فيه والنفوذ المتزايد استهوى كثيرًا من الشباب المتحمس (١٩٩٥ : ٤٦–٤٧).

نحن أمام دولة أمن ومخابرات وتجسس أو هي حسب وصف النميري بأن للشريعة قانون طوارئ يقول: «أن نبي الإسلام أول من أعلن حالة الطوارئ في الإسلام تطبيقًا لنصوص القران الكريم الداعية إلى الحذر والاستعداد». وحين فتح مكة لم يغفل الحذر وهو صاحب الوحي، لذلك أعلن مناديًا من دخل بيته وأغلقه عليه فهو آمن ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن. وهذا الإعلان باللغة

الفصل الثالث

انتهاك منهجي لحقوق الإنسان الأساسية

يسعى هذا الفصل لتوضيح الطريقة المنهجية والشاملة التي مارس بها النظام الإسلامي انتهاكات حقوق الإنسان في السودان. وقد بدت هذه الانتهاكات وكأنها جزء أصيل من المشروع الحضاري المعلن من الجماعة الإسلامية الحاكمة. وقد احترت في الطريقة التي مارس بها هؤلاء الناس هذه الانتهاكات، بلا تأنيب ضمير أو شفقة. ولكن هذه الشخصيات التي تقوم بهذه الأفعال المشينة، تبرر انحرافاتها بأسانيد دينية وثقافية واهية، فهم يخلطون بين معنى القوة والعنف، خاصة حين يرددون: «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف». ما يفعلونه دليل عنف وليس قوة، والعنف مظهر ضعف وخوف أو غالبًا ميكانيزم دفاع. والذين يقومون بعمليات التعذيب، أناس مصابون بكثير من العقد وأغلبهم من طبقات دنيا يُعبرون عن حقدهم الطبقي بإيذاء وإيلام الآخرين، وأحيانًا يسندون فظاظتهم، وقسوتهم، بالاستشهاد بالآية الكريمة: «محمد رسول الله والذين معه، أشداء علي الكفار رحماء بينهم». (سورة الفتح:٢٩).

وهنا الاستخفاف وسهولة التكفير، فالكثير من الإسلاميين لا يتردد كثيرا في دمغ الخصوم السياسيين بالكفر، خاصة حين يتعلق الأمر بتطبيق الشريعة: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». وفي حقيقة الأمر، كل هذه المبررات هي مجرد قناع ديني لثقافة ذكورية جامحة تمجد الذكورية، والرجولة. وكل هذا وجد تنفيسه في أعمال العنف والتعذيب وكل أشكال سوء الأدب الأخرى.

وسائل وأشكال انتهاك الحقوق:

كانت البداية كما اتضح -مثل أي انقلاب عسكري- تدشينًا لانتهاكات حقوق الإنسان الأساسية، لأن مثل هذا العهد الجديد يعطل الدستور، ويحل النقابات، والاتحادات، والأحزاب، كما يوقف الصحف، ويحظر التجول لساعات طويلة، وإعلان حالة الطوارئ. هذه الإجراءات المصاحبة لأي نظام عسكري، أغلظ نظام الإنقاذ في تطبيقها، خاصةً خلال السنوات الأولي، فقد قامت السلطات بإعدام ثلاثة مواطنين بتهمة الاتجار في العملة والتي أصبحت تباع في الصرافات في قلب الخرطوم.

وكما أعدمت ٢٨ ضابطًا في ٢٤ إبريل ١٩٩٠ بعد محاكمة سريعة كانت تسابق –حسب عضو بمجلس الثورة– أية وساطات أو تدخلات قد تحدث. وتسربت معلومات عن وفاة د. مأمون محمد حسين نقيب الأطباء بتهمة الدعوة للإضراب ولم ينفذ الحكم.

وخلقت الإنقاذ عهدًا من الإرهاب السوداني يذكر بفترة (روبسبير) ١٧٩١ خلال الثورة الفرنسية، إذ بالإضافة إلى الإرهاب الواقعي كانت عمليات التخويف والترويع مقصودة نفسيًا لتصوير الدولة بأنها لا تُقهر وليس لها حدود أو كوابح في حماية الثورة. كانت السنوات الأربع الأولى مخصصة لإذلال وإهانة الإنسان بكل الوسائل لضمان كسر الكرامة وروح المقاومة. ويُنسَّب للترابي القول بأن الشعب السوداني «نسّاي وخوّاف» أي جبان وسريع النسيان، إذ يمكن إفزاعه لأنه شعب مسالم، ثم ينسى سريعًا، حتى اسم الشخص الذي أهانه أو أفزعه.

بدأ مسلسل انتهاكات حقوق الإنسان مع غياب القضاء العادل والمستقل وكانت هذه أولى خطوات نظام الإنقاذ. فقد كان المرسوم الدستوري الثاني: قانون الإجراءات والسلطات الانتقالية لعام ١٩٨٩ إعلانًا صريحًا بتجميد السلطة القضائية حسب حالة الطوارئ. إذ يقول البند السادس : «يختص بممارسة سلطات الطوارئ رأس الدولة وكل جهة تعمل بتفويض راجع إليه، ويجوز بمقتضى سلطة الطوارئ إصدار أوامر أو اتخاذ إجراءات في الشئون التالية:

١. النزع والاستيلاء علي الأراضي والعقارات والمحال والسلع والأشياء بتعويض أو بغير تعويض وفقًا للمصلحة العامة.

٢. الاستيلاء علي الأموال والمحال والسلع والأشياء التي يشتبه بأنها موضوع مخالفة للقانون، وذلك حتى يتم التحري أو يفصل القضاء بالأمر.

٣. حظر أو تنظيم حركة الأشخاص أو نشاطاتهم أو حركة الأشياء ووسائل النقل والاتصال في أي منطقة أو زمان أو بأي شرط آخر.

٤. تكليف الأشخاص بأية خدمة عسكرية أو مدنية تقتضيها ضرورات الأمن مع حفظ حق الأجر عليها.

٥. إنهاء خدمة أي من العاملين في الدولة مع جواز منحه فوائد ما بعد الخدمة.

٦. اعتقال الأشخاص بأية خدمة عسكرية أو مدنية تقتضيها ضرورات الأمن مع حفظ حق الأجر عليها.

٧. إنهاء خدمة أي من العاملين في الدولة مع جواز منحه فوائد ما بعد الخدمة.

٨. اعتقال الأشخاص الذين في كونهم يهددون الأمن السياسي أو الاقتصادي مع حفظ حق الاستئناف للمجلس.

والأهم من ذلك، يجوز لمجلس الثورة أو من يفوضه أن يُشكّل محاكم خاصة لمحاكمة أي متهم تحت هذا القانون. وأن يحدد الإجراءات التي تتبع في التحري، والمحاكمة؛ ولا يجوز للمحاكم أن تنظر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في أي أمر أو قرار يصدر بموجب هذا المرسوم.

وأصبح من الممكن تعيين رئيس القضاء، خلافًا لقواعد وقوانين تحدد كيفية الاختيار. وقام النظام بفصل أعداد كبيرة من القضاة وتم تعيين قضاة من أصحاب الولاء. وأُجريت محاكمات تعسفية وسياسية، كان من أشهرها قضية يحي بولاد المنشق عن (الجبهة القومية الإسلامية) وانضم لـ (الحركة الشعبية) وصار ممثلها في دارفور. وقد أشرف علي العملية، زميله السابق، والي دارفور (الطيب إبراهيم) المعروف بالطيب (سيخة).

صار نظام الإنقاذ مطلق اليد واستباح البلاد بسبب غياب أية رقابة قضائية فوق قوانين الطوارئ الاستثنائية، بالإضافة لتعدد الوسائل التي تحقق ما أسموه: «التمكين»، وهذه شهادة قدمها ضباط شرطة سابقون تبين كيف أزال النظام أي كوابح ممكنة تمنعه من ممارسة الطغيان المطلق، تقول: «أنه بالرغم من أن قوات الشرطة في السودان قوات نظامية، ومدنية وذات صلة وثيقة بالجهاز القضائي إلا في الحالات التي يعلن فيها الجهاز السياسي حالات الطوارئ مثل الحروب والكوارث الطبيعية وحالات

انفلات عقد النظام الاجتماعي العام، فقد أدى الخلط بين المؤسسة العسكرية وقوات الشرطة إلى الإضرار بالشرطة جهازًا وأفراد». ورأى النظام، حسب رؤيته، أن يكون لجهاز الشرطة الولاء التام لنظام الدولة الجديد الذي أنشأه، مع أن الشرطة قامت علي الولاء والفهم لتقاليد القانون المدني السائد. فقد فقام النظام بأول أهداف التمزيق والبعثرة بهدف إحلال جهاز جديد محلها.

وقد كان المنظور الاستراتيجي لمفكري جبهة الترابي، هو تشتيت وحدات الأمن الاستراتيجي ومكافحة الشغب المعروفة باسم «الاحتياط المركزي» المكونة من ثلاث سرايا ضاربة، وعالية التدريب، والكفاءة، وتستعمل أسلحة آلية، فقاموا بإبعاد ثلثي هذه القوة إلى دارفور، بدعوى مكافحة النهب المسلح والحرب الأهلية ظاهريًا. مع العلم أن السبب الأساسي، كان عدم مقدرة الحكومة اختراق هذه القوة بكوادر من داخلها يسهل السيطرة عليها كما فعلوا ذلك مع المؤسسة العسكرية.

كذلك، عمدوا في خطة مدروسة وعلى مراحل إلى تكوين اللجان الشعبية للرقابة والخدمات في الأحياء أولاً، ثم إعطائها سلطات تنفيذية تُقلِّص الدور القانوني لجهاز الشرطة. وتم ربط هذه اللجان بمحاكم النظام العام لتجاوز الدور القانوني للقضاء، حيث أن رئيس القضاء الذي كان يُفترض أن يكون حارسًا للقانون، علّق على استئناف مقدم ضد إحدى هذه المحاكم في أحد أحكامها بأن هذه المحاكم لا تتقيد بقانون، ولا بإجراءات، ولا بالسوابق القضائية. ثم تلى هذه المرحلة إصدار قانون بدمج قوات الشرطة واللجان الشعبية في قانون واحد تتفوق بموجبه اللجان الشعبية علي الشرطة في العدد وبالتالي تم تفريغ الشرطة من محتواها وعقيدتها القانونية في السلوك والتقاليد المتوارثة التي نشأت عليها.

تزامنت تلك اللحظة مع خطة أخرى لإزاحة العناصر ذات الكفاءات العالية والمستنيرة. فقد تمت إحالة ثلاثمائة ضابط إلى المعاش من مختلف الرتب ابتداءً من ملازم ثان إلى فريق أول، ليفسح المجال أمام كوادر الجبهة، بتصفية الكوادر الوطنية والغيورة علي الجهاز كدفعة أولي. وفي إطار هذه الخطة تمت في المرحلة الثانية إحالة أكثر من خمسة عشر عميدًا ولواءً وفريقًا لإفساح المجال أمام العميد (عوض خوجلي) وهو أصغرهم سنًا ورتبة باعتباره من كوادر الجبهة الذي تم تجنيدها خلال دورته التدريبية في المركز الإفريقي الإسلامي مع العميد (محمد الأمين خليفة)، عضو مجلس

قيادة الثورة. ثم بعدها تمت إحالة ٦٨ ضابطًا من مختلف الرتب، ومن أكفأ الضباط الذين عرفتهم الشرطة خُلقًا ونزاهةً وعفة. وكان ذلك عقب اجتماع «الاحتياط المركزي» الشهير مع وزير الداخلية السابق اللواء (فيصل أبو صالح). فقد اتهموا علي ضوء ذلك الاجتماع، بالعداء للنظام والعمل علي الإطاحة به، ومُنعوا من حقهم في تعديلات قانون المعاشات ومنهم العقيد حمدي الصائغ وماضي خضر ومعاوية بكراوي والرائد النور يوسف. (المجلة العدد ٦٣١، ١٧-١١ مارس ١٩٩٢، ص ٢٤).

من الصعب رصد كل حالات لانتهاكات والتي شملت الألاف في هذا الكتاب، ولكن يمكن متابعة التفاصيل في التقارير الكثيرة التي نُشرت، وتم تداولها علانية. ومن ضمنها تقارير المقرر الخاص بحقوق الإنسان، ووقائع لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، والجمعية العامة للأمم المتحدة، وتقارير منظمات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، وتقارير منظمات حقوق الإنسان الإقليمية والدولية. وهناك كتابات مثل كتاب د. أمين مكي مدني: جرائم سودانية بالمخالفة للقانون الإنساني الدولي ١٩٨٩-٢٠٠٠ (القاهرة، دار المستقبل العربي ٢٠٠١)، وعلي الماحي السخي: شهادتي للتاريخ: بيوت سيئة السمعة، تحرير د. حسن الجزولي (المجموعة السودانية لضحايا التعذيب)، التعذيب في السودان: حقائق وشهادات (مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا التعذيب)، نشطاء بلا حدود: تقرير السودان ١٩٨٩-١٩٩٩ (البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان)، السودان: دموع اليتامى لا مستقبل بدون حقوق الإنسان (منظمة العفو الدولية، لندن ١٩٩٥) وسبق للمنظمة إصدار تقرير محدود التوزيع: السودان: أزمة مستمرة في حقوق الإنسان(١٩٩٢)، بالإضافة لتقارير شئون اللاجئين ومنظمة الغذاء العالمية ووكالات الإغاثة العالمية.

تهمني مثل هذه الأمثلة لإثبات ضعف الإسلاميين السودانيين فيما يتعلق بقيم حقوق الإنسان مطبقة علي الآخر؛ فهم يطالبون، بإلحاح، بضرورة احترام حقوقهم حين تُنتهك في مصر أو سوريا أو تونس أو الجزائر، ويصمتون عن انتهاكات حقوق الإنسان في السودان، لأن الحكم إسلامي. هذا هو عين الكيل بمكيالين والذي يظهر في كثير من الممارسات والأقوال لدي الإسلاميين، وبالتالي فحقوق الإنسان في فكرهم، ليست مبدأ، بل وسائل لتوسيع الحريات ووقف القمع في حالات خاصة بهم فقط.

دُهشت حين وجدت مقالة كاملة لـ(عبد الوهاب الأفندي) من إسلاميّ فترة ما قبل المفاصلة (انشقاق ١٩٩٩) تدين اعتقال المدير التنفيذي لمنظمة الدعوة الإسلامية، بينما لم يسطر قلمه حرفًا واحدًا يذكر اسمًا لمعتقل أو معذب معارض من غير الإسلاميين.

ويظهر في المقالة قدرًا كبيرًا من التعاطف والإدانة ثم الاهتمام بالحقوق الأساسية. والمقال عنوانه: «زوار الفجر في الخرطوم يأتون عند الفجر تمامًا» ويبدأه بهذه الجملة الدراماتيكية «المشهد يصلح لأن يكون اقتباسًا من كافكا، ولكن بعد أن يكون الكاتب قرأ: مزرعة الحيوانات لأورويل وتأثر بها. ضابطان من جهاز الأمن يطرقان باب الشيخ الكبير في موعد صلاة الفجر ويبلغانه أن مسئولاً كبيرًا في الدولة يطلب مقابلته» (صحيفة القدس اللندنية ١٨ يونيو ٢٠٠٢)، ومن هذا المقال تتضح المعايير المزدوجة التي يتعامل بها الإسلاميون في قضية حقوق الإنسان والتي لا تقلقهم إلا عندما تمس إسلاميًا.

لأن هذا المشهد الكافكاوي كان سلوكًا يوميًا لأجهزة الأمن. ولم تكن تقوم بالاستدعاء بل بالضرب والتعذيب والاختفاء. كان الكاتب –حينها– في الملحقية الإعلامية بلندن متحفزًا لنفي أي اتهام عن انتهاكات حقوق الإنسان في السودان. هل كان الصمت من قبل مثقفي الحركة الإسلامية باعتبار أولئك الأشخاص كفارًا أو علمانيين أو خونة؟ ركزت على (الأفندي) ليس لأي سبب أخر إلا لأنه أكثرهم ليبرالية ومع ذلك سكت عن قول الحق، فما بالك عندما يكون الحديث عن مواقف المهووسين والمتزمتين من قيادات الحركة؟ فمن الملاحظ ان مثقفي الحركة الإسلامية رفضوا المشاركة في أي حملة إدانة او التوقيع علي مذكرات احتجاج ضد ممارسات النظام الإسلامي المنافية لأبسط احترام لحقوق الإنسان. بل تصدى الكثيرون لتفنيد تقارير المنظمات الحقوقية، باعتبارها هجمة غربية علي الإسلام.

يمكن إرجاع ضعف حس حقوق الإنسان لدي الإسلاميين السودانيين والحركة الاسلامية السودانية عمومًا إلى أسباب سيكولوجية فردية وأخري فكرية جماعية، تكمن في الفقر النظري والفكري الذي لازم الحركة المهتمة فقط بالتنظيم والسياسة الحركية. ولكن قبول أي عمل سياسي حين يصل درجة تعذيب الخصوم وإذلالهم وانتهاكات حقوق الإنسانية الطبيعية يخرج من الفضاء العام أي السياسة ويدخل في أسوار المصحات النفسية مهما كان نبل الغايات التي يدعيها السياسي أو المناصر للسلطة.

وللأسف لم توجد استثناءات لسبب بسيط هو أن الجميع في السنوات الثلاث الأولى كانوا شركاءً في الانتهاكات، بالتوجيه؛ أو التنفيذ المباشر؛ أو التبرير؛ أو الصمت؛ أو التواطؤ بالهروب عن طرح ومناقشة الموضوع وإنكار وجوده لإخفاء الاتهامات. فقد كان تأمين السلطة الإسلامية، في تلك الأيام، هدفًا مقدسًا يَجُبُ كل ماعداه، ولا صوت يعلو فوق صوت المعركة ضد الطائفية والشيوعيين والمتمردين والمستعمرين والصهاينة. كل وسيلة كانت مباحة، طالما كان الغرض هو تأسيس الدولة الإسلامية، وإقامة المشروع الحضاري الإسلامي في نهاية القرن العشرين. ليس كمجرد أفكار رددها الأفغاني، أو محمد عبده، أو سيد قطب، أو المودودي؛ ولكننا أمام عملية تحويل الفكرة إلى دولة فوق رقعة أرض تبلغ المليون ميل مربع، وقطر له حدود مع تسع دول. فقد درج الشيخ الترابي -آنذاك- علي الحديث عن الإشعاع الحضاري من السودان المتوقع في المنطقة وبالذات في إفريقيا. فهذا الشعور الدافق بالاستعلاء ظل ملازمًا للإسلاميين وهم جماعة صغيرة فقد كان شعار صحيفتهم الرسمية، في بعض الأحيان «ولا تهنوا وأنتم الأعلون»، فما بالك وقد استولوا علي سلطة كاملة وأقاموا نظامًا شموليًا رادعًا وعنيفًا؟

كان كتاب «أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا»، وصفًا وتحليلاً للحركة وهي مازالت تعمل وسط الجماهير مثل بقية الأحزاب والقوي السياسية ولم تنقلب عليها بعد، ولكنها بعد انقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩ وجدت نفسها في وضع مختلف تمامًا.

تحدث ذلك الكتاب عن عصاب الإسلامي وهو يتنافس مع بقية القوي السياسية وهو الآن يمتلك جهاز الجدولة ويفرض من خلاله عصابيته كفرد وفاشيته كدولة وسلطة مطلقة. قدمت وصفاً يميل إلى تحليل نفسية الإسلاموي المتعصب والعصابي. وجاء الاختبار لصحته النفسية وعافيته من العقد والرواسب عندما وجد السلطة في يده، وصدق من قال: السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة بصورة مطلقة.

وكان أمام الإسلامي الاختيار بين الرحمة والسماحة مقابل القسوة والاضطهاد والإذلال. وكان الموقف هو انعكاس لنفسية وشخصية محددتين. يندرج هذا الميل الزائد للعنف الذي يُفهم خطأ حيث تشبع الحوافز والدوافع الجنسية من خلال إيقاع الأذى والألم علي شخص آخر، وقد لا يكون إرضاء أو إشباع السادي بإلحاق الألم

الجسدي الحقيقي بالأخر بل من المعاناة العقلية والنفسية التي قد يسببها المفهوم خارج السياق الجنسي لوصف الأشخاص القساة بقصد أو يحصلون علي المتعة بإذلال أو السيطرة علي الآخرين في مواقف اجتماعية معينة. (الموسوعة البريطانية، الجزء العاشر (١٩٩٤)، ص ٢٩٣).

ويصور فيلم بازوليني (مائة وعشرون يوماً من سدوم) وحشية مجموعة الضباط الفاشيين في تعذيب الشبان والشابات، فقد صعب على العقل العادي أن يفهم أن يقوم إنسان يحس هو نفسه بالألم والخوف والإذلال ثم يقوم بإيقاع هذه المحن علي إنسان مثله. يقول بعض الباحثين، أن الإنسان أكثر الحيوانات فحشًا، وضراوة، وجبنًا؛ لأنه قد يقوم بتعذيب إنسان مثله، أو يقبل ذلك الفعل. لذلك يجمع علماء النفس أن مثل هذا الإنسان مريض ومنحرف يتساوى في ذلك من يُصدر الأوامر ومن ينفذها.

وهناك من يقول بأن النظام قد استخدم المشردين والمجرمين للقيام بعمليات الضرب، والسحل، والتعليق علي السقف، والحرمان من النوم، وغيرها من الممارسات. فالأصولي يتعصب –للمفارقة– لأسباب مثالية، فهو يمتلك شعورًا بوهم القدرة الكلية وهذا ما جعله يقطع صلته بواقعه ومحيطه في التفكير واختيار الوسائل. فالمتعصب يرى مجتمعه كله فاسدًا ويعمل علي تغييره بقلبه ولسانه. وفي حالة حكم الإنقاذ كانت هذه اليد هي السلطة والتي أعطت له الحق في تكوين أجهزة الأمن والتحقيق والمحاكمة والسجن أو حتى الإعدام. وهذا اتجاه تطهري (Puritan) لدى الفرد يسمح له بهدم الموجود من أجل إنشاء عالم مثالي خالٍ من المفاسد والرذيلة، ويقوم بتقسيم العالم مانويًا أو ثنائيًا إلى فسطاطين أو محورين: الشر والخير.

ومثل هذا الشخص ينمو وفي داخلة شيء من البارانويا (Paranoia) وهي ذهان من أعراضه نزعة مرضية نحو الشك والارتياب ولذلك يلجأ إلى العنف والإقصاء بل المحو قبل أن يتيقن من حقيقة الظن أو الشك خشية أن يكون الوقت متأخرًا. ولابد لمثل الشخص من إيمان قوي يتزحزح أو إيمان العجائز الذي لا يتساءل، وفي هذه الحالة يحس بامتلاكه لحقيقة مطلقة وهي في حالة الأصولي مقدسة أيضًا. وهذا منتهى الكمال وبالتالي النرجسية التي تلازم الأصولي العصابي وتعميه عن رؤية أخطائه ولا يحس بأي تأنيب للضمير مهما فعل خاصة في حالة الاندماج في الموقف مما يعطل الجريمة أي الشعور بالجرم.

ووجد العصابي الأصولي السوداني في تنظيم الحركة ثم في سلطة الإنقاذ شعورًا بالانتماء والعلو أيضًا. فهو عضو في جماعة اصطفاها الله لتطبيق الشريعة وبالتالي يصبح كل الآخرين دونهم، ثم يتم تصنيفهم كالأعداء وكفار عملاء مما يجعل قمعهم واضطهادهم واجبًا دينيًا وليس مجرد خرف سياسي أو معارضة، ويظهر السلوك العدواني تجاه معسكر الشيطان أو الشر بدون تسامح أو قبول للآخر. وتحول العنف الذي مارسه الإسلاميون السودانيون باستمرار في الجامعات والمدارس إلى سياسة دولة كاملة.

وكل هذه شروط جاهزة لقيام دولة شمولية قمعية تقارب النظم الفاشية التي عرفتها أوروبا لولا الاختلاف في درجة التطور الاقتصادي/الاجتماعي الذي أنتج تلك الايدولوجيا في أوروبا الغربية. فالتخلف ينعكس حتى علي نوعية الفاشية المطبقة. وأقام الإسلاميون دولة شمولية بدائية في فاشيتها. (لمزيد من التفاصيل راجع كتاب:أزمة الإسلام السياسي – الجبهة القومية الإسلامية في السودان نموذجًا).

يردد الإسلاميون أن حماية النظام الجديد اقتضت تلك الإجراءات الاستثنائية، وأن هذا أمر طبيعي لأي سلطة جديدة. وينسون في هذه الحالة ما يميزهم عن الشيوعيين أو البعثيين أو الناصريين مثلاً، والذين يدينون سلطتهم في بلدان أخري. فأين إسلاميتهم هنا والتي تبرر الانقلاب ذاته باعتباره تأسيسًا مختلفًا تمامًا؟ لجأت السلطة الإسلامية الجديدة إلى المفاجأة وتعميم الرعب والخوف فقد بالغت في استخدام العنف حتى درجة القتل أو الإعدام. وهذه نظرة قاصرة وانتهازية كانت علي حساب شعارات كبري ومواقف مبدئية مثل حقوق الإنسان في الإسلام. فقد وجدت السلطة الإسلامية نفسها بين خيارين صعبين: تأمين النظام بأي وسيلة أو الوقوف إلى جانب المبدأ وتعاليم الدين، واختارت الأول، علي أن تحاول –كما ظهر مؤخرًا– إيجاد المبررات كما فعلوا طوال السنوات الماضية بلا جدوى. ولا أدري لماذا نقول بأن البكارة تفقد مرة فقط ولا نقول أن الطهارة السياسية والأخلاقية تفقد مرة واحدة وللأبد؟ وهكذا وضع الإسلاميون السودانيون رفاقهم الإسلاميين في البلدان الأخرى أمام حرج حقيقي حول الموقف الفكري والعملي للمسلمين تجاه قيم حقوق الإنسان.

يرى بعض الإسلاميين أن قسوة القانون والعقوبات ضرورية لتطهير المجتمع وردع المعارضين، فهم يرددون: المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف أو القول:

أشداء علي الكافرين. وهنا يُطرح تساؤل فلسفي وهو دور الأخلاق في تخفيف قسوة القانون عند تطبيقه. ففي الدولة الإسلامية غالبًا ما يختلط المقوم الديني مع المقوم الاجتماعي/الإنساني.

يلاحظ(هادي العلوي) أن «عمر وعلي (رضي الله عنهما) لم يمارسا التعذيب والقسوة في العقوبة، ويقف وراء هذا التوجه عامل دنيوي/اجتماعي يرتهن في مجمل الأصول البدوية والطبقية التي ساهمت في تكوين شخصيتهما إلى الحد الذي يمنع من الحكم عليهما لاعتبارات دينية خالصة أي بوصفهما رجلي دين من النمط الشائع. ومن دون أن نتعسف التشكيك في جدية إيمانهما الديني»، ولكنهما أعطيا في سياستهما هذه مثالاً على الدور الذي يمكن أن تلعبه الأخلاق في تخفيف قسوة القانون(ص ٦٥).

يمكن القول بأن الحاكم المسلم قد يحكم بالقدوة الحسنة والمثال قبل القانون، لذلك نام عمر. كنا نسمع بأن بعض أعضاء مجلس الثورة لم ينم الليل كاملاً منذ أن قام الانقلاب ولا أدري هل في هذا مدح أم ذم؟

لم يكن موقف أصحاب المشروع الحضاري من حقوق الإنسان وليد الظروف الاستثنائية والانقلاب وتعرضه للخطر، ولكنه عيب فكري قارٌّ في جوهر رؤيتهم السياسية. فالحديث عن حقوق الإنسان بالمفهوم السائد هذه الأيام غائب في أدبيات الحركة الإسلامية منذ نشأتها الأولي.ففي كتابات الإسلاميين السودانيين النظرية والفكرية، وهي قليلة أصلاً، وتكاد تنعدم أي مساهمات عن حقوق الإنسان كحركة أو قيم أو مؤسسات، فهي لم تثر اهتمامهم.

يقول البعض إن الاهتمام بقضية حقوق الإنسان في السودان أصلاً، قد جاء متأخرًا نسبيًا، ولكن حتى مع الاهتمام الأخير وجد الإسلاميون السودانيون أنفسهم في موقف معادٍ لحقوق الإنسان كحركة عالمية وثقافة جديدة لأنهم اصطدموا معها باعتبارهم سلطةً وحكامًا وليس دعاة ومفكرين. وكانت حجتهم تقوم علي الخصوصية ورفض المصدر الغربي لحقوق الإنسان. لذلك عندما هاجموا مقرر الأمم المتحدة لحقوق الإنسان كانوا في الواقع يكرسون الانتهاكات.

فقد حددت لجنة حقوق الإنسان موضوعات محددة مطلوب توضيح وضعيتها في السودان مثل التعذيب في المعتقلات والسجون، القتل والإعدام خارج نطاق القضاء، والحجز والاعتقال والفصل من الخدمة والقيود علي التنقل والسفر ومصادرة الأموال

مع استمرار حالة الطوارئ وقيام المحاكم الخاصة. حاولت الحكومة السودانية تحويل الاتهامات ضدها إلى اتهامات ضد الإسلام، فهي هنا تماهي نفسها بالإسلام. فكل من يهاجم حكومة السودان يهاجم الإسلام، واستطاعت جذب الانتباه إلى ميدان آخر وهو علاقة حقوق الإنسان العالمية بالإسلام. وتم تجاهل أو تعتيم القضية الأصلية.

مثل هذا السجال لا يمنع السؤال عن ما هي الإضافات التي قدمها الإسلاميون السودانيون في مجال حقوق الإنسان؟ لم يُعرف لهم إضافة حقيقية، باعتبار هذا النشاط من أدوات عمل اليسار والشيوعيين، وبالفعل كان هؤلاء هم المبادرون دائمًا. ومن الجدير بالذكر أن حركة حقوق الإنسان السودانية، نشطت بعد قوانين سبتمبر ١٩٨٣ الإسلامية وبعد إعدام الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة. وقد كان الإسلاميون شركاءً أو متواطئين في الحالتين، لذلك آثروا الصمت أو التأييد الضمني وأحيانًا المباشر، وأن كانوا قد تبرأوا من هذا الموقف لاحقًا. أما الموجه الثانية لحركة حقوق الإنسان في السودان فقد كانت ضد ممارسات السلطة الانقلابية العسكرية الحالية.

وهذا الانقلاب قد هندسه ونفذه ودعمه الإسلاميون. لذلك، حرموا أنفسهم من شرف الانضمام والعمل ضمن حركة حقوق الإنسان المناهضة للنظام. وهذا عيب وخلل في حركة يُفترض فيها المعاصرة والجماهيرية، فهي تنفي عن نفسها التقليدية، وتدعي بأنها تمثل النخبة المتعلمة في السودان، والدليل علي ذلك اكتساحها لدوائر الخريجين عام ١٩٨٦. فكيف أمكن إبعاد هذه النخبة المتعلمة من حركة حديثة تدعوا لقيم حقوق الإنسان التي يرون أن الإسلام سبق الجميع إليها؟ وفي هذا تناقض واضح تتغلب فيه النفعية علي المبدئية. ومن ناحية أخري، قد يتساءل المرء لو كان للإسلام هذا السبق، فلماذا لم يكتشف الإسلاميون هذه القيم الإنسانية التي دعا إليها الإسلام، وبالتالي يكونون المبادرين في إنشاء منظمات حقوق الإنسان في السودان والعالم العربي؟

يعود الضعف الفكري للحركة الإسلامية السودانية في ميدان حقوق الإنسان وغيره من الميادين المشابهة، تم البحث فيها إسلاميًا، إلى كونها حركة غير أصيلة. فهي رد فعل أو عمل مضاد ضد الشيوعية، وبالتالي تعرف نفسها بالسلب. وكانت ترى نفسها دائمًا في مرآة الشيوعيين. لذلك حفلت صحف الحائط الجامعية، والتي تحولت إلى صحفهم ومجلاتهم وكتبهم علي مستوى آخر، بالهجوم علي الشيوعيين وتفنيد عيوب

الشيوعية. وقد أراح الإسلاميون أنفسهم من خلال تصنيف تبسيطي يدرجون فيه كل من يخالفهم كشيوعي، وقد سهّل عليهم ذلك تحديد معسكر الشر والشيطان.

* * *

استولى الإسلاميون علي السلطة وهم بلا رصيد فكري يستنجدون به في إدارة دولة مثل السودان متخمة بالمشكلات والتحديات. وكان الاختبار والتحدي الأكبر هو إدارة التنوع بأشكاله المختلفة: السياسي، والإثني، والعرقي، والديني. وتوصل النظام الفاقد للقاعدة الجماهيرية والأسس الفكرية القوية إلى أن الطريقة الفعّالة والأسهل، هي إخماد أو إسكات هذا التنوع. وقرر النظام حرمان الشعب من الحقوق التي رأى فيها منفذًا لإضعافه وتهديد بقائه. ووقع النظام في مصيدة انتهاكات الحقوق الأساسية. وقد أنجز سجلاً مخزيًا في هذه الميادين، وخالف كل القوانين الإنسانية الدولية. وطوال سنوات حكم الإسلاميين وحتى اليوم، ظل النظام يحتل مكانة متدنية ثابتة في سلم احترام حقوق الإنسان. وترصد السطور التالية أوضاع بعض الحقوق الاساسية في السودان.

الحق فى الحياة:

ظلت أعمال القتل علي الساحة السودانية تمثل أخطر انتهاكات الحقوق الأساسية من خلال النزاع المسلح والحرب الأهلية الدائرة في أجزاء متفرقة في جنوب، وغرب، وشرق البلاد بالإضافة لأعمال السلطات الأمنية والموت تحت وطأة التعذيب داخل معتقلات النظام الحاكم. ولعل أبرز هذه الانتهاكات عمليات القتل العشوائي والإبادة الجماعية والتطهير العرقي لبعض القبائل والقوميات في جنوب وغرب البلاد. وقد راح ضحيتها آلاف عديدة من المواطنين العزل، إضافة إلى الإعدامات الجزافية خارج نطاق القضاء التي ارتكبتها أجهزة الأمن والمليشيات المسلحة في حق الآلاف من المدنيين والعسكريين في أجزاء متفرقة من البلاد.

وفيما يلي أشكال وتجليات هذه الانتهاكات:

أ- الحرب الأهلية:

استمرت الحرب الأهلية في السودان حوالي عقدين من الزمان. وتتداول المصادر

تقديرات فادحة حول هذه الحرب من حيث عدد الضحايا، أو من حيث عدد المشردين والنازحين واللاجئين إلى الدول المجاورة والذين يُقدر عددهم بأكثر من ٤,٥ مليون مواطن انتقلوا إلى الشمال أو لجئوا إلى الدول المجاورة. أو من حيث تكلفتها المالية، ويرتبط قدر كبير من خروقات حقوق الإنسان في السودان باستمرار الحرب الأهلية التي تشهد ساحاتها الممتدة من جنوب البلاد إلى غربها وشرقها ألوانًا بشعة من الخروقات. ورغم توقيع اتفاقية السلام في عام ٢٠٠٥، إلا أن السلام لم يتحقق، وبدت الاتفاقية وكأنها مجرد هدنة أو استراحة محاربين. فقد تركت الاتفاقية، رغم تسمية: اتفاقية الشامل، الكثير من القضايا الساخنة دون حل وفي شكل بروتوكولات. ومازال مجلس الأمن والاتحاد الأفريقي، يسعيان لتجنب اندلاع الحرب مجددًا بين الطرفين.

وقد تبنت الحكومة منذ استيلائها علي السلطة في يونيو ١٩٨٩ حربًا دينية وعنصرية شاملة في البلاد، علي أساس مفهوم «الجهاد» التقليدي في الفقه الإسلامي، مما يشكل انتهاكًا للمنع الخاص بالدعاية للحرب والكراهية علي أساس ديني وعنصري، وإثارة للتمييز والجفوة والعنف وفقًا للقانون الدولي، وقد ارتكبت قوات الحكومة جرائم فظيعة في مناطق الحرب. شملت القتل خارج نطاق القانون، ولا تتقيد قوات الحكومة بالقوانين الدولية والمواثيق المتعلق بمعاملة المدنيين في مناطق الحرب وحماية أسرى الحرب.

ولذلك يندر أن تحتفظ بالأسرى، بل تقوم تلقائيًا بإعدامهم ففي مناطق الجنوب وجبال النوبة أُخذ آلاف المواطنين «كطابور خامس» وتم إعدامهم بشكل جماعي، وبدون اتخاذ أية إجراءات أو إجراء محاكمات. ونشطت مثل هذه الإعمال بصورة كبيرة في العام ١٩٩٨ إثر المحاولة التي قام بها «كاربينو كوانين» للاستيلاء علي مدينة «واو». وقد اعتمد النظام في العديد من مناطق الجنوب وجبال النوبة سياسة المناطق المحروقة، وقد أصدرت منظمة «هيومان رايتس ووتش» في عام ١٩٩٤ تقريرًا حول الحرب الأهلية في السودان، وثقت فيه أدلة مفصلة عن انتهاك أحكام الحرب من قوات الحكومة وخرق بروتوكولات اتفاقية جنيف.

وخلال العام ١٩٩٨، عاش سكان الجنوب، وبخاصة سكان ولاية» بحر الغزال» واحدة من أسوأ المجاعات الإنسانية في أعقاب نزوح موجات كبيرة من المواطنين من

مدينة «واو» والمناطق المحيطة بها إثر محاولة قوات «كاربينو كوانين» الاستيلاء علي المدينة في يناير عام ١٩٩٨.

وقد استخدمت الحكومة الغذاء كسلاح ضد خصومها، ففي أحلك أشهر المجاعة في فبراير ومارس ١٩٩٨، منعت الحكومة منظمات الغوث الإنساني من تسيير رحلات الإغاثة إلى الجنوب عبر أجواء السودان، مساهمة بذلك في تفاقم كارثة المجاعة التي حصدت الآلاف من المواطنين في إقليم بحر الغزال، وقد استمر هذا الحظر قائمًا حتى مطلع ابريل، وفي ١٠ يوليو من العام نفسه أعلنت منظمات الإغاثة الدولية العاملة في الجنوب عن وقوع حالات وفاة جماعية من جراء المجاعة، كما أكدت مسئولة برنامج الغذاء العالمي التابع للأمم المتحدة أن ٢,٦ مليون مواطن سوداني مهددون بالموت جوعًا. وفاقم من حدة المجاعة وأثارها ما تواجهه منظمات الإغاثة الدولية من صعوبات كثيرة في توصيل الأغذية إلى المواطنين بسبب العمليات العسكرية الدائرة.

ب- الخدمة العسكرية الإلزامية:

شهدت الفترة من نوفمبر ٩٦ إلى يناير ١٩٩٧ تطورًا مهمًا، حيث قامت قوات المعارضة بفتح جبهات جديدة وواسعة في شرق البلاد وجنوبها وغربها، واحتلت مساحات واسعة بلغت آلاف الكيلومترات، ولسد العجز في أعداد القوات اللازمة لمواجهة الأوضاع العسكرية المتردية، ولتوفير المقاتلين للمعارك المتعددة، لجأ النظام لتنشيط «قانون الخدمة الوطنية الإلزامية» لعام ١٩٩٢، وتعديله ليصبح قانونًا «للخدمة العسكرية الإلزامية»، ولجأ النظام إلى تجنيد الطلاب قسرًا، وأصبح ذلك القانون سيفًا مسلطًا علي رقاب المواطنين -خاصة الشباب منهم- وأصبح لزامًا لمن يريد الاستمرار في وظيفته أن يقضي مدة الخدمة الإلزامية، فاضطرت أعداد كبيرة للهروب بشتى الوسائل والسبل عبر كل المنافذ، بسبب مخالفة هذه الحرب وأساليبها لضمائر السواد الأعظم من الفارين والرافضين، مما يعتبر نموذجًا «للاستنكاف الضميري من أداء الخدمة العسكرية» وهو تعبير لمفهوم عام يطلق علي الأشخاص الذين لديهم مبدأ ضد القتل أو ضد الحرب أو وسائلها، وهو موقف خاص بالأشخاص الذين يميلون للسلم.

وقد عرَّفت اللجنة الدولية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة «الاستنكاف الضميري» في قرارها رقم ٣٧/٤٠ عام ١٩٧٨ بأنه «مبدأ للأشخاص ضد القتل،

ويمكن للمستنكف أن يرفض كليًا أو جزئيًا عملية الاشتراك في القتل، بسبب أهداف أو وسائل العمل العسكري» وقد أُقر هذا المبدأ بواسطة الجمعية العامة للأمم المتحدة ولجنة حقوق الإنسان.

وعلي إثر تصعيد العمليات العسكرية في جبهات القتال المتعددة من جانب قوات المعارضة، لجأ النظام لتكثيف حملات التجنيد الزامي في مارس ١٩٩٧ حيث اتخذ طابع الاعتقالات الجماعية والعشوائية للشباب والمواطنين في الشوارع وفي مداخل ومخارج المدن. وفي مايو ١٩٩٧ أصدر رئيس النظام القرار الجمهوري رقم ١٦٥ الذي يقضي بتجنيد جميع الطلاب الذين تقدموا لامتحان الشهادة الثانوية عام ١٩٩٧/٩٦ وذلك في الفترة حوالي ١٢٠ ألف طالب، وقد اشترط القرار أداء الخدمة الإلزامية كشرط للحصول علي الشهادة الثانوية نفسها وكشرط للتقديم للجامعات، وأكد القرار علي حظر سفر المتخلفين عن أداء الخدمة.

وبالرغم من إعلان المسئولين استثناء الطالبات إلا أن السلطات فرضت عليهن الانخراط في معسكرات الخدمة الإلزامية، وقد قامت السلطات فعليًا بافتتاح معسكرات لتجنيد الفتيات في كل من القطينه، جبل أولياء، الجيلي، القضارف وكسلا.

وبذلك أجبرت الحكومة السودانية الطلاب والطالبات وأرغمتهم علي الانخراط في معسكرات التدريب العسكري والاشتراك في العمليات العسكرية ضد ضمائرهم وذلك بربطهما بين حق التعليم وأداء الخدمة العسكرية اللازمة، وبالمخالفة للقوانين الدولية والإنسانية. وبالمخالفة حتى لنصوص قانونها ذاته. وقد تكررت ظاهرة التمرد والهروب الجماعي من تلك المعسكرات التي أطلق عليها اسم «معسكرات الموت» ووقعت فيها مجزرتي السليت والعيلفون التي راح ضحيتها حوالي ١٦٩ طالبًا برصاص الأمن أو غرقًا في نهر النيل الأزرق.

ج- الإبادة الجماعية والتطهير العرقي:

شهدت المناطق ذات الأصول غير العربية وذات الأغلبية غير المسلمة، في الجنوب والغرب، عمليات تطهير عرقي وإبادة جماعية للسكان بمعدلات عالية ومخيفة، حيث استبيحت الدماء والأرواح والأعراض، وسُلبت الأموال والممتلكات. وقد استخدمت الحكومة القصف الجوي العشوائي، وإشعال النيران وإطلاق الرصاص

والقنابل بالجملة في عمليات القتل والإبادة الجماعية التي طالت مئات الآلاف من أبناء الجنوب والغرب ومنطقة جبال النوبة. وتم تجريف وتدمير القري والمنشآت المدنية وتحطيم البنية الاقتصادية والاجتماعية وكل مقومات الحياة في تلك المناطق. كما تم إجبار الملايين الذين نجوا من الموت حرقا أو بالرصاص، علي الرحيل من مناطقهم إلى جهات متفرقة، وجعل معظمهم يعيشون المجاعة والفقر والموت عن طريق الأوبئة والأمراض.

وعملت الحكومة علي السيطرة علي مصادر المياه وتجويع السكان الذين أجبرهم القصف الجوي المستمر علي النزوح الجماعي، بإعاقة وعرقلة وصول الغذاء للمحتاجين في المناطق المتضررة، عن طريق منع نشاط المنظمات العاملة في مجال الإغاثة، بما فيها الأمم المتحدة وبرنامجها «شريان الحياة» والصليب الأحمر الدولي. هذه السياسات جعلت الكثيرين يعتمدون في غذائهم علي ثمار الأشجار وعروقها، وأدى لوفاة الآلاف.

د- القتل خارج نطاق القضاء:

راح العديد من الأشخاص ضحية لأعمال القتل غير القانوني والإعدامات الجزافية بدون محاكمات، حيث وقعت العديد من جرائم القتل خارج نطاق القضاء. بعضها ارتكبته أجهزة أمنية معروفة والبعض الأخر عبارة عن عمليات اغتيال مدبرة قامت بها تنظيمات موالية للنظام الحاكم.

الجدير بالذكر أن قانون الأمن الوطني لعام ١٩٩٥ يضع حماية تشريعية لأفراد جهاز الأمن، حيث تنص المادة «٣٨» منه علي عدم جواز اتخاذ أي إجراءات جنائية ضد أفراد الأمن والمتعاونين معهم إلا بإذن من مدير الجهاز شخصيًا.

ومن أبرز حالات القتل خارج نطاق القضاء اغتيال الطبيب السوداني الشاب علي فضل أحمد في أحد المعتقلات السرية في ١٩٩٠/٤/٢١، وإعدام مجموعة من العسكريين في القوات المسلحة في أبريل ١٩٩٠ أثر فشل محاولة انقلابية قاموا بها وعلي رأسهم الفريق خالد الزين و٢٧ ضابطًا وعدد غير معروف من ضباط الصف. كما تمخض عن أجواء العنف التي بسطتها الحكومة وعمقتها في أنحاء البلاد عدد من الانتهاكات والجرائم الخطيرة، مثال ذلك عملية اغتيال الفنان خوجلي عثمان في دار الفنانين بأم

درمان في فبراير عام ١٩٩٤ علي يد أحد المهووسين، وذلك عقب سماح الحكومة للمتطرفين بالدعوة لمحاربة الفنون والآداب وشن حملات في المساجد للتشجيع وإثارة في ذلك الاتجاه. وفي نوفمبر من العام نفسه هجمت مجموعة مسلحة من المتطرفين الإسلاميين علي المصلين في مسجد «أنصار السنة» في مدينة الثورة بأم درمان، عقب صلاة الجمعة وذلك بعد تهديدات علنية من رئيس النظام «عمر البشير» لجماعة أنصار السنة المعارضة للنظام، وقد أسفر الهجوم عن مقتل ٢٨ شخصًا رميًا بالرصاص، وأصيب ٣٠ شخصًا بجراح خطيرة.

الاختفاء القسري:

خلال السنوات الماضية تم الإبلاغ عن حالات اختفاء أشخاص قسرًا وضد إرادتهم، وقد رُفعت بعض الشكاوى للحكومية السودانية بواسطة المقرر الخاص لحقوق الإنسان دون أن تقدم الحكومة توضيحات شافية في هذا الخصوص، ولوحظ ازدياد معدلات حالات الاختفاء؛ مع ظهور أساليب جديدة لخطف المعارضين السياسيين.

ففي ٦ مارس ١٩٩٤ اختطف المواطن (كمال عبد الوهاب) من منزله وذهبت به قوات الأمن إلى مكان غير معروف، وظل مصيره مجهولاً. كما اعتقلت أجهزة الأمن خلال نفس العام الدكتور جيسبي مياو الطبيب الايطإلى الجنسية وزميله السوداني (الدكتور هاشم زيادة) أثناء مباشرتهما علاج بعض المرضي بمنطقة جبال النوبة وقد اعترفت الحكومة السودانية باعتقال وسجن الدكتور مياو، إلا أنها لم تصرح عن مكان الدكتور هاشم الذي لم يُعرف مصيره بعد ذلك.

وذلك بالإضافة إلى مئات الحالات لاختفاء مواطنين قسرًا في أجزاء متفرقة من البلاد، خاصة مناطق جنوب وغرب السودان ومنطقة جبال النوبة.

وقد تقدمت المساعي الدولية الرامية لمكافحة ظاهرة الاختفاء القسري بإقرار اللجنة المعنية بمنع التمييز وحماية الأقليات بالأمم المتحدة في شهر أغسطس ١٩٩٨ لمشروع «الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأفراد من الاختفاء القسري» وإحالتها إلى لجنة حقوق الإنسان، ورغم ذلك فقد استمر تصاعد هذه الظاهرة المؤسفة، وتزايد عدد المختفين قسرًا في سجلات الأمم المتحدة إلى ٤٧,٧٥٨ حالة من ٦٣ دولة، منها ٢٦١ حالة اختفاء قسري في السودان حتى ٣١ أغسطس ١٩٩٨. ورغم جسامة هذه الأرقام فإنها

لا تعبر بدقة عن حجم هذه الظاهرة، نظرًا للقيود المفروضة علي إجراءات التسجيل والتي تستبعد تلقائيًا عددًا كبيرًا من الحالات نتيجة عدم كفاية المعلومات، خاصةً في ظل الظروف الاستثنائية التي يعيشها السودان.

الحق فى المحاكمة العادلة:

إن الحق في المحاكمة العادلة يقوم علي عدة أسس ويتطلب توافر معايير محددة متعارف عليها لتطبيق العدالة في أي مجتمع، فهو يقوم علي مبدأ استقلال القضاء واستقلال مهنة المحاماة وسيادة حكم القانون. وقد تعرض هذا الحق الأساسي للعديد من الانتهاكات والتجاوزات، حيث تم خلال السنوات الماضية إهدار شروط العدالة في عشرات القضايا في السودان، وقد أُنتهك استقلال القضاء السوداني ذو التاريخ الناصع، حيث سُلب اختصاص القضاء العادي بتشكيل المحاكم العسكرية التي تولت محاكمة المدنيين، إضافة إلى الأخذ بأشكال من القضاء الاستثنائي المحظور دوليًا لافتقاده معايير المحاكمات العادلة، مثل محاكم النظام العام، محاكم أمن الثورة... الخ، وذلك بالمخالفة لنص المادتين ١٠ و١١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة ١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة الثالثة من مبادئ الأمم المتحدة الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية والمادة «٥» التي تنص علي أنه «لكل فرد الحق في أن يحاكم أمام المحاكم العادية أو الهيئات القضائية التي تطبق الإجراءات القانونية المقررة، ولا يجوز إنشاء هيئات قضائية لا تطبق الإجراءات القانونية المقررة حسب الأصول والخاصة بالتدابير القضائية».

كما تم مؤخرًا إنشاء «محكمة دستورية» خارج إطار السلطة القضائية يقوم رئيس الجمهورية بتعيين نصف أعضائها، مما يؤدي إلى اختيار القضاة علي أساس سياسي وإدخال عناصر غير قضائية في تشكيل المحكمة، الأمر الذي يتنافى مع المادة العاشرة من مبادئ الأمم المتحدة الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية. كما تم فصل كل القضاة الذين تشك السلطة الحاكمة في ولائهم لها، وأصبح التعيين في الهيئة القضائية يتم علي أساس سياسي ووفقًا للولاء للنظام الحاكم الذي وضع علي رأس السلطة القضائية رئيسًا للقضاء لا يمنعه منصبه من إظهار ولائه العلني للسلطة التنفيذية. وكان آخر انتهاك للقضاء واستقلاليته وإحكام السيطرة عليه حينما تم تعيين كادر الجبهة الإسلامية

القيادي (حافظ الشيخ الزاكي) رئيسًا للقضاء. دون أن تتوافر لديه الخبرة في ممارسة مهنة القضاء! وكان رئيس القضاء في الماضي إما أن يأتي منتخبًا بواسطة كبار القضاة أو مترقيًا بحكم أقدميته.

وقد أُهدر حق الدفاع الذي يعتبر أحد الضمانات الأساسية لتحقيق العدالة، حيث منعت العديد من المحاكم الاستثنائية التي شكلتها السلطات المحامين من ممارسة دورهم في الدفاع عن المتهمين، وفي بعض الحالات تم السماح لهم بصعوبة بالظهور أمام هذه المحاكم. كما شنت السلطات حملات عداء ضد المحامين وقيدت حقوقهم، وتمت اعتقالات تعسفية وملاحقات أمنية بحق العشرات من المحامين، إضافة للمضايقات اليومية غير المبررة التي يلاقيها المحامون في محاكم النظام وأجهزة أمنه المختلفة. وتم انتهاك استقلال مهنة المحاماة بتدخل السلطة التنفيذية في شئون نقابة المحامين والتلاعب في السجلات المعتمدة للمحامين بالمخالفة للإجراءات القانونية المتبعة.

وأصدرت السلطات تعديلاً لقانون المحاماة لسنة ١٩٨٣، ألحقت بموجبه نقابة المحامين بمسجل تنظيمات العمل (مسجل النقابات) حتى تُخضع المحامين ويتم إحكام السيطرة علي مهنة المحاماة وتقييد دور المحامين المهين والوطني. كما تدخلت السلطات في انتخابات نقابة المحامين، وقامت عناصرها بتزوير نتيجة الانتخابات لصالح الموالين لها، ومنعت المحامين من إقامة ندواتهم لمناقشة القوانين والأوضاع الدستورية والقضايا العامة.

وقد ظلت المحاكم في السودان -طيلة السنوات الماضية- تطبق أحكامًا وتشريعات لا تتفق مع القواعد الدولية لتحقيق العدالة، مثل القانون الجنائي لسنة ١٩٩١ الذي يحتوي علي مواد تعتبر في حد ذاتها -ودون تطبيقها- انتهاكًا لحقوق الإنسان، وقانون الإجراءات الجنائية لسنة ١٩٩١ الذي احتوى علي مواد ضيقت من هامش حقوق الأشخاص الذين يقبض عليه أو يجري اتهامهم والتضييق عليهم وحرمانهم من العديد من الضمانات المكفولة بنصوص المواثيق الدولية، أو قانون النظام العام لسنة ١٩٩١ وغيرها من التشريعات المخالفة للقانون الدولي ومواثيق حقوق الإنسان.

وفي سابقة فريدة من نوعها، قُدمت مجموعة من النساء -بينهن ٤ محاميات وأستاذة جامعية وصحفية وعدد من الطالبات وربات البيوت- للمحاكمة أمام محكمة النظام العام بالخرطوم. وكانت المجموعة المذكورة (حوالي ٧٠ امرأة) قد قادت مسيرة سلمية

إلى مكتب الأمم المتحدة بالخرطوم يوم ١ ديسمبر ١٩٩٧ لتسليم مذكرة لممثل المنظمة تتضمن مطالبتهن بالتدخل لوقف التجنيد القسري للطلاب وإرسالهم لمناطق العمليات العسكرية دون تدريب كاف وحرمانهم من حقهم في مواصلة التعليم. وقد هاجمت سلطات الأمن والشرطة موكب النساء بعنف وقسوة مستخدمة العصي والهراوات، وقامت بضرب النساء وإهانتهن، ونتج عن ذلك إصابة عدد منهن إصابات بالغة، وتم اعتقال ٤٨ امرأة. وقامت السلطات بتشكيل محكمة فورية مساء نفس اليوم، وفي غير ساعات العمل الرسمية، برئاسة القاضي(محمد سر الختم غرباوي) ولم يسمح للمحامين –في البداية– بالترافع أمامها للدفاع عن المتهمات بالرغم من تقدم ٤٢ محاميًا للدفاع عنهن. ومع إصرار المحامين، سمحت المحكمة لعدد منهم بالترافع، من بينهم الأستاذ (غازي سليمان) والأستاذ (مصطفي عبد القادر) الذي اتهمه القاضي بإهانة المحكمة وحكم عليه بغرامة قدرها ٥٠٠ ألف جنيه. وتم تقديم المحاميات للمحاكمة بعد أن رُفعت عنهن الحصانة في الساعة السابعة مساءً بواسطة المحامي (هاشم أبو بكر) أحد كوادر الجبهة الإسلامية وهو أحد أعضاء اتحاد المحامين المعين بواسطة الحكومة. وقد حُكم علي المتهمات بالغرامة ١٠ آلاف جنيه والجلد ١٠ جلدات لكل واحدة منهن، وتم تنفيذ الجلد حوالي الساعة الواحدة من صباح اليوم التالي، وتجدر الإشارة إلى أن المواطنة (ليليان محمد حسين) جُلدت بأربعين جلدة، عشرة منها لاشتراكها في المسيرة و٣٠ جلدة لارتدائها «بنطلون»!!

أشكال أخري للانتهاكات:

خلال الأعوام العشرة السابقة نشطت –بصورة ملفتة– عمليات اعتقال تعسفي واسعة طالت الآلاف من النشطاء السياسيين والنقابيين، من المدنيين والعسكريين، ويتم الاعتقال –عادة– بدون توجيه تهمة محددة للشخص المعتقل، ويتم حبسه لفترة غير محددة وتخضع لتقدير السلطات الأمنية. وقد منحت المادة ٦ من المرسوم الدستوري الثاني، والمادة «٣٧» من قانون الأمن الوطني للسلطات الأمنية حق الاعتقال دون تدخل قضائي.

وقد اقترنت الاعتقالات بعمليات تعذيب بشعة تعرضت لها أعداد كبيرة من السياسيين والنقابين داخل مراكز الاعتقال، علي نحو أفضى إلى وفاة عدد منهم وإصابة آخرين

بعاهات مستديمة، إضافةً إلى تدهور الحالة الجسدية والنفسية للعديد من المعتقلين.

كذلك ترددت اتهامات من عدة مصادر حول وجود عمليات استرقاق في بعض مناطق الجنوب وجبال النوبة، بتشجيع من الحكومة، وقد صدر قراران من الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام ١٩٩٥ حيث أدينت حكومة السودان بسبب ممارستها للرق، وقررت الجمعية العامة تعيين ونشر مراقبين دوليين لمراقبة ورصد انتهاكات حقوق الإنسان في السودان. وقد ترددت بعض الأخبار حول تشكيل لجان للتحقيق في موضوع الرق، ولكن لم تنشر أية نتائج أو معلومات بشكل رسمي حول الموضوع حتى نهاية عام ١٩٩٩.

الحريات العامة:

أ- حرية التنظيم والحق في التجمع السلمي:

منذ اليوم الأول لانقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩ عملت السلطات الحاكمة علي حرمان الشعب السوداني من حرياته العامة ومن حقه في حرية تكوين الأحزاب والجمعيات والنقابات وحقه في التجمع السلمي، فحظرت الأحزاب السياسية والجمعيات الفكرية والثقافية وحلت النقابات والاتحادات المهنية، وعملت بخطي حثيثة لتعزيز هيمنة الجبهة الإسلامية علي سائر أوجه الحياة في السودان.

وفي العام ١٩٩٨، أصدرت السلطات قانونًا جديدًا باسم «تنظيم التوالي السياسي» والذي دخل حيز التنفيذ في يوم ٦ يناير من العام ١٩٩٨، وقد عارضته وقاطعته القوي السياسية المتعددة في البلاد.

ورغم كثرة التنظيمات التي جري تسجيلها والتي بلغت (حتى نهاية عام ١٩٩٨) ٢٦ تنظيماً، فقد اقتصرت علي التنظيم الحاكم (المؤتمر الوطني)، وتنظيمات موالية للحكومة، وبعض الأجنحة المنشقة عن الأحزاب المعارضة الرئيسية: الأمة والاتحادي الديمقراطي، وجماعات حزبية صغيرة من الجنوبيين والشماليين.

ورغم إصدار الدستور الجديد في عام ١٩٩٨، وقانون التوالي السياسي، إلا إن الموقف العام من القوي السياسية ظل كما هو، فمنذ يناير من العام ١٩٩٩ تعرضت القوي السياسية المعارضة للنظام بشكل عام إلى مجموعة من الانتهاكات. ففي الأول

من يناير ١٩٩٩ أقام الحزب الاتحادي الديمقراطي احتفالاً بذكري استقلال السودان، في بيت الزعيم الراحل (إسماعيل الأزهري) بمدينة أم درمان، حيث قامت قوات الأمن بالاعتداء على المواطنين المتجمعين وضربهم بقسوة، ودخلت قوات الشرطة والأمن إلى داخل المسجد المجاور لمكان الاحتفال (مسجد الشيخ الضرير) وتم ضرب المصلين ونقلهم إلى المستشفيات. كذلك منعت السلطات قيام ندوة سياسية نظم لها الحزب الاتحادي في جامعة كردفان، وقامت سلطات الأمن باعتقال بعض قادة الحزب ومنعت المواطنين من دخول الجامعة. وفي ٢٦ يناير من نفس العام اقتحمت قوات الأمن مكان الاحتفال بذكري تحرير الخرطوم الذي نظمه حزب الأمة والأنصار، ومنعوا الاحتفال باستخدام القوة في تفريق المواطنين المحتفلين.

وخلال العامين ٩٧-١٩٩٩، وفي إطار محاولة لتحسين الوجه، سمحت الحكومة بإجراء انتخابات لتشكيل بعض النقابات والاتحادات، منها نقابة المحامين، اتحاد العمال، اتحاد المزارعين وعدد من اتحادات طلاب الجامعات. هذه الانتخابات صاحبتها العديد من الانتهاكات بواسطة الشرطة والأجهزة الأمنية، إذا تعرض المعارضون لمرشحي السلطة للاعتقال والتعذيب والاستجواب والملاحقة. كما أن الانتخابات نفسها كانت مسرحًا كبيرًا لعمليات التزوير والغش المنظم.

ب- حرية الرأي والتعبير:

تدهورت ظروف حرية الرأي والتعبير في السودان في ظل النظام القائم، الذي عمل علي إلغاء ومصادرة كل الآراء التي لا تتفق مع توجهاته. وقد تصاعدت القيود التشريعية والإدارية المفروضة علي الصحافة ووسائل الإعلام والتعبير الأخرى، كما هيمنت السلطات علي وسائل التعبير والنشر وحجبت الرأي الأخر المعارض لسياسات النظام الحاكم.

وقد تعرضت الكثير من الصحف للإغلاق الإداري وتعرض محرروها لعمليات اعتقال تعسفي وتعذيب مهين. وقد تعرضت صحيفة «الرأي الأخر» للإيقاف عدة مرات خلال الفترة (١٩٩٦ - ١٩٩٩) وقد أصدر الرئيس عمر البشير قراراً جمهورياً في سبتمر ١٩٩٩ بإيقاف الصحيفة عن الصدور، كما تم اعتقال وتعذيب محرري الصحيفة.

وقد استمرت عمليات مصادرة أعداد من الصحف، مثل صحيفة « الرأي الآخر» وصحيفة «الشارع السياسي» وخلال العام ١٩٩٩ أعلنت الحكومة حربًا علي حرية الصحافة واتخذت سياسات قمعية ضد الصحفيين «محمد عبد السيد» مراسل صحيفة «الشرق الأوسط» في الخرطوم وتم إخضاعه للتعذيب القاسي حتى تدهورت حالته الصحية. وفي ٢٨ أغسطس تم استجواب وتهديد الصحفي «كمال حسن بخيت» رئيس تحرير صحيفة «الصحافة» واتهمته السلطات هو وصحيفته بدعم المعارضة ودعوة صحفيين «يساريين» للكتابة في صحيفته، وهددته بالاعتقال وإيقاف الصحيفة إذا لم يغير سياسته في انتقاد الحكومة ودعم المعارضة. وفي سبتمبر تم اعتقال الصحفي «عادل سيد أحمد» محرر صحيفة «البيان» ووُجهت له تهمة تحت المادة «٦٦» من قانون الصحافة والمطبوعات.

رغم كل أشكال الانفتاح الشكلي، ظلت الحرية الصحفية، تعاني الكثير من التضييق. وأخيرًا، قرر النظام تقديم قانون ينظم العمل الصحفي، ولكنه تعرض لنقد واسع ورفض كامل؛ حيث وصفه (محي الدين تيتاوي) نقيب اتحاد الصحافيين الحكومى بالسيئ والرديء، بحسب ما اوردت صحيفة (الوطن)، وأضاف أنه يمثل انتكاسه كبرى في مجال الحريات الصحفية، مستدركًا أن هذا القانون مخالف لكل القوانين العالمية والإقليمية وحتى المحلية، مما سيؤدي لرفضه من قِبل الاتحاد الدولي والعربي والأفريقي، إذ يعتبرونه إنتكاسه حقيقة وتراجعًا خطيرًا. وقال تيتاوي أن اللجنة المشتركة التي ضمت ممثلين عن المجلس الوطني واتحاد الصحفيين ومجلس الصحافة والمطبوعات كانت قد اتفقت على رؤية مشتركة تعزز الحريات الصحفية، إلا «أننا فوجئنا بقانون يختلف تمامًا عما اتفقنا عليه»، متسائلاً عمن قام بإعداد هذا القانون وكيف تم إعداده!!

جدير بالذكر أن اتحاد تيتاوى شكَّله مسئول جهاز الامن عن الرقابة على الصحف (تبيدى)، وأن انتقاده لقانون الصحافة الجديد لمؤشر حقيقى على مدى رداءة القانون. (صحيفة حريات١٦ ديسمبر٢٠١٢).

ج- انتهاكات الحريات الدينية:

مارست حكومة الجبهة الإسلامية سياسة اضطهاد تجاه غير المسلمين وتجاه المسلمين المخالفين لها في الرأي والتوجيهات. فقد واجه المسيحيون السودانيون أشكالاً متعددة

من الاضطهاد وانتهاك الحريات الدينية، تمثلت في المضايقات والاعتقالات المتكررة للقساوسة وإغلاق الكنائس والمراكز التابعة لها، ورفض منح التراخيص لتشييد كنائس جديدة، ومنع المسيحيون من مزاولة شعائرهم الدينية، وذلك وفقًا لقانون الهيئات التبشيرية لعام ١٩٦٢. وقد نشط رجالات الكنائس السودانيون نقدًا لهذا القانون، ومقاومةً لتطبيقاته الاستبدادية. وفي ٤ أكتوبر ١٩٩٤م، ألغت الحكومة هذا القانون بأمر مؤقت واستبدلته بقانون المتنوعة وتنظيم العمل الطوعي لعام ١٩٩٤. وقد رفض رجال الدين المسيحي القانون الجديد، حيث اعتبروه المجسد الحي للاضطهاد الديني والتفرقة بين أبناء الشعب الواحد.

كذلك قامت حكومة الجبهة بانتهاك حقوق الطوائف والجماعات الإسلامية التي تعارض سياساتها، مثل الختمية والأنصار وأنصار السنة، حيث قامت باعتقال وتعذيب قادتها ورموزها ومصادرة ممتلكاتها وحرمانها من ممارسة أنشطتها في أوساط المواطنين.

د- التنظيم النقابي:

رغم الانتقادات الواسعة التي وجهتها المنظمات الدولية سنوات، ومن ضمنها منظمة العمل الدولية، ظل قانون العمل لسنة ١٩٩٢ نافذًا حتى تاريخ كتابة هذا التقرير، وخلال العامين ١٩٩٩/٩٨، أبقت الحكومة علي دعمها ومساندتها للقيادات النقابية الموالية لها، لتظل أزمة النقابات مستمرة، دون أن يظهر في الأفق ما يدل علي إمكانية إيجاد حل حقيقي يعيد للحركة النقابية دورها في الدفاع عن مصالح أعضائها وحماية المهن والسعي إلى تطويرها. لتستمر انتهاكات الحكومة للحقوق والحريات النقابية، وتتواصل سياسات التشريد الجماعي للعاملين واعتقال وتعذيب قيادتهم الشرعية، بينما تحافظ الحكومة علي برنامجها الاقتصادي المُعتمِد علي بيع مؤسسات القطاع العام لأثرياء الجبهة والمقربين من النظام تحت دعاوي الخصخصة وما يترتب علي ذلك من تشريد الآلاف من العاملين.

ومع أن الحكومة أعلنت خلال العام ١٩٩٨ إجازة دستور للبلاد، وجري الحديث نطاق واسع عن بداية وقت جديد من الانفتاح وإشاعة الحرية الديمقراطية إلا أنه لم يتم الإعلان عن جديد فيما يتعلق بحرية العمل النقابي، ليبقى قانون النقابات للعام ١٩٩٢م

قائمًا رغم ما يتضمنه من انتهاكات للحقوق والحريات النقابية المهنية، حيث استندت الحكومة علي القانون المذكور للسيطرة علي النقابات المهنية والدفع بتيارات الإسلاميين لتعبئة وتنظيم الأقلية المؤيدة لها دون اهتمام بما يصيب قطاعات العاملين والمهنيين من أضرار بالغة علي مستوي حريتهم وحقوقهم في التنظيم والعمل الجماعي.

إلا أن القيادات المفروضة علي العاملين واجهت خلال العامين ٩٩/٩٨ تحديات كبيرة من القواعد التي تمكنت في مرات عديدة من تجاوز هذه القيادات في تحركاتها المطلبية وأجبرتها علي الاعتراف بعدالة مطالبها ليشهد العام ١٩٩٨م عشرات الإضرابات التي شملت مناطق متعددة من البلد. وجرت أبرز هذه الإضرابات في أوساط المعلمين نتيجة عجز الحكومة المركزية والحكومات الولائية عن سداد مرتباتهم وشملت ولايات البلاد المختلفة، الشمالية، نهر النيل، شمال كردفان، النيل الأبيض والنيل الأزرق. وإلى جانب المعلمين شارك في إضرابات ١٩٩٨م العمال في ولاية شمال بحر الغزال الذين نفذوا إضرابهم في ديسمبر ٩٨ إضافة إلى إضرابات عمال النسيج في الخرطوم وبورتسودان وإضرابات عمال مشروع الجزيرة وعمال الري.

لقد قاد العاملون كل معاركهم في الحالات التي رُصدت مقدمًا منفردين ليرغموا القيادات المفروضة من قبل الدولة على الإقرار بعدالة قضاياهم والإعلان عن أنها تركت الحرية للقواعد لاختيار الأشكال المناسبة للضغط علي السلطات لتتواصل اعتقالات العاملين و استدعاءاتهم المتكررة إلى مقار ومكاتب أجهزة الأمن، حيث شهد شهر يونيو ١٩٩٨م حملة من الاعتقالات التي طالت كل من محجوب أحمد الزبير (رئيس اتحاد نقابات عمال السودان الشرعي). ويحيى علي عبد الله (الأمين العام) ونصر محمد نصر أمين المال، ود. نجيب نجم الدين، وعبد الوهاب الرفاعي، وحمد النيل دفع الله، والآنسة زهرة الرفاعي، وعلي العوض، وعثمان عبد القادر، وعبد الله بشير وآخرين.

بالإضافة إلى مواصلة السلطات الحكومية ملاحقة العاملين الذين يرفضون الانخراط في برنامج الخدمة العسكرية الإلزامية، وقد أوقفت إدارة الخدمة الوطنية مرتبات عدد من الموظفات في القطاعين العام والخاص بسبب عدم قيامهن بملء استمارات البيانات التي سيتم بموجبها استدعائهن لأداء الخدمة الإلزامية.

كما شهد العام ١٩٩٨م تناميًا بائنًا في عمل الاتحادات النقابية الشرعية المنتخبة قبل ٣٠ يونيو ١٩٨٩م توج بمشاركة المجلس الأعلى للنقابات الشرعية والقوي السياسية والشعبية في تقديم مذكرة إلى رئيس الحكومة للمطالبة بعودة الديمقراطية وإعادة الأمور لطبيعتها.

ونتيجة لازدياد سوء الأوضاع الاقتصادية والمعيشية للعاملين، واضطراد معدلات الفقر والتدهور المريع في الخدمات الطبية والتعليمية. اضطرت قيادة الاتحاد الحكومية للمطالبة برفع الأجور بنسبة ١٠٠٪ بالرغم من افتقار مطلبها لمقومات تغيير واقع العاملين الحياتي.

لقد أظهر التقرير الصادر عن الأمانة العامة للاتحاد الشرعي لنقابات عمال السودان حزمة من النشاطات والتحركات التي أنجزتها أمانة العمل الخارجي علي المستويين الإقليمي والدولي لفضح الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق والحريات النقابية في السودان ومخاطبة منظمات العمل الإقليمية والدولية، وإفادتها بأوضاع العاملين في السودان بالإضافة إلى متابعتها للشكاوى المقدمة لمنظمة العمل الدولية ضد قانون العمل لسنة ١٩٩٢م.

ومع انقضاء العام ١٩٩٩م ظلت قضايا الحقوق والحريات النقابية في السودان على ما هي عليه بالرغم من التغير الواضح في خطاب الحكومة السياسي، نتيجة لتواصل عزلتها الداخلية وتفاقم معاناة العاملين من تردي الأوضاع المعيشية والاختناقات الاقتصادية. والارتفاع الكبير في أسعار السلع الأساسية وتدني الأجور لتتسع دائرة الإضرابات المفتوحة في العديد من الأقاليم والولايات، دفاعًا عن حقوق العاملين، وتأثر صرف المرتبات والاستحقاقات لعدة أشهر، والتشريد المصاحب لخصخصة مؤسسات القطاع العام الذين امتدت ليشمل الهيئة القومية للكهرباء والنقل الميكانيكي وبعض شركات الغزل والنسيج.

لقد مارس العاملون حقهم في الإضراب متجاوزين القيادات الموالية للحكومة مما حملها إلى التحرك علي استحياء للدعوة إلى إعادة النظر في فصل الآلاف من العاملين بدعوى الصالح العام، والاعتراف بأن المعالجات الحكومية لقضية المفصولين لم تقدم شيئًا ولم يشعر بها المجتمع.

كما شهد العام ١٩٩٩م تحركًا ملموسًا للقيادات الشرعية المنتخبة حيث قدم أكثر ثمانين من قياداتها إلى رئيس الحكومة مذكرة مطالبين بإرجاع المفصولين عن العمل تعسفيًا، ووضع قانون جديد للنقابات بدلاً عن قانون ١٩٩٢م وإلغاء الحركة النقابية المصنوعة وفقًا له، والدعوة إلى إجراء انتخابات نقابية يتوفر لها مناخ الحرية والاختيار.

كما أن التحولات التي طرأت علي تركيبة الجهاز التنفيذي في أعقاب القرارات الرئاسية نتيجة لتداعيات ونتائج الأزمة القائمة في حزب المؤتمر الوطني الحاكم، والتمديد المعلن لحالة الطوارئ في ظل الواحدية النقابية السائدة الآن دفعت القيادات النقابية «المنتخبة» إلى تجديد الدعوة إلى حرية الحركة النقابية امتدادًا لحرية المجتمع والاعتراف بالنقابات كأدوات لحماية المصالحة المرتبطة بالانتماء المهني، ويتبنى التعددية النقابية حتى تتمكن القطاعات النقابية من ممارسة ديمقراطية أفضل داخل إطاراتها المهنية وتشكيلاتها النقابية المختلفة وصولاً إلى ديمقراطية المجتمع.

خاتمـة:

عجز الإسلاميون السودانيون رغم مرور أكثر من ٢٣ عامًا علي حكمهم، عن الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان حسب المعايير الدولية. فالنظام يتعرض كل عام لاختبار قاس في (جنيف) خلال الاجتماع الدوري لمجلس حقوق الإنسان. كما أن المنظمات الحقوقية الدولية ظلت تدين أوضاع حقوق الإنسان في السودان بانتظام. وفي أحدث تقرير صدر مؤخرًا، كان السودان أعلى بلدان العالم تعرضًا لمخاطر انتهاكات حقوق الإنسان، بحسب قائمة (أطلس مخاطر حقوق الإنسان لعام ٢٠١٣)، والذي صدر في ١٣ ديسمبر ٢٠١٢. ويصنف الأطلس (١٩٧) بلدًا بناءً على (٢٤) نوعًا من انتهاكات حقوق الإنسان، وتصدره مؤسسة (مابلكروفت) Maplecroft، وهي أهم وأشهر مؤسسة لتحليل المخاطر في العالم، وتستند على معاييرها البنوك والشركات متعددة الجنسيات ووكالات الأمم المتحدة والحكومات. وبحسب التقرير السادس لهذا العام ٢٠١٣، صنفت (٣٢) دولة باعتبارها تواجه خطر انتهاكات (جسيمة)، بزيادة (٦٠)٪ على مدى السنوات الست السابقة.

وعزت مؤسسة (مابلكروفت) ارتفاع نسبة الانتهاكات إلى زيادة الاحتجاجات على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية واستمرار حملات الأجهزة الأمنية على المعارضة السياسية. وبحسب (أطلس مخاطر حقوق الإنسان) ٢٠١٣ فان العشر دول الأكثر مخاطر، هي على الترتيب: السودان، الكونغو الديمقراطية، الصومال، أفغانستان، باكستان، ميانمار، العراق، سوريا، اليمن وجنوب السودان.

الفصل الرابع
الدستور والموقف من التعددية

شرع النظام، بعد فترة قصيرة، في إضفاء الطابع المدني علي نظام الحكم، بحل مجلس قيادة الثورة، وانتخاب رئيس الجمهورية، وتشكيل برلمان معين. فقد ضغطت الشروط الواقعية علي الحكام الجدد، وكان عليهم البحث بجدية عن شرعية ما يُطرح علي الشعب، ولم يعد واقعيًا -أومن المجدي- أن يكتفي الإسلاميون بشعار (القرآن دستورنا) الشهير، والذي كانوا يرددونه خلال مرحلة الدعوة، والتجييش، والتعبئة، والمواكب التي كانت تحاصر البرلمان؛ مطالبة بالتطبيق الفوري للشريعة. ولكن الوضع تغير الآن، وصار من المطلوب تحويل الشعار إلى واقع يتمثل في دستور يجسد القرآن، ويسيّر الدولة والمجتمع حسب نصوص الدين الأصلية والمجمع عليها.

من المفارقات أن الإسلاميين السودانيين الذين ظلوا ينادون بالدستور الإسلامي منذ عام١٩٥٥ أي قبل الاستقلال، حين كونوا جبهة الدستور الإسلامي (١٩٥٥/١٢/١١)، لم تكن لديهم مسودة لدستور إسلامي! ولذلك، حكم الإسلاميون بمراسيم دستورية تصدر من رئيس الجمهورية. ومن خلال المرسوم الخامس الصادر في ٣١ ديسمبر١٩٩١ تقرر إنشاء المجلس الوطني الانتقالي لملء الفراغ الدستوري، ويتولى المجلس مهام الشورى والتشريع والتخطيط والرقابة على أداء الجهاز التنفيذي إلى حين قيام انتخابات المجلس الوطني. وقد روعي في تكوين المجلس البالغة عضويته (٣٠٣) التمثيل الجغرافي والفئوي والاجتماعي، إضافةً إلى أعضاء مجلس قيادة الثورة، عدا الرئيس. كما شملت عضويته الوزراء الاتحاديين، ومستشاري مجلس

قيادة الثورة، وولاة الولايات، ورؤساء اللجان الشعبية للإنقاذ بحكم مناصبهم. وقد اختص المجلس بالعمل على بناء النظام السياسي والسعي لتحقيق السلام، وإقرار الاستراتيجية القومية الشاملة.

قام المجلس الانتقالي في الفترة السابقة لانتخاب المجلس الوطني، بوضع الأسس الدستورية للنظام السياسي، وبهذه الطريقة أوجدت الإنقاذ أمرًا واقعًا طلبت من الآخرين قبوله، وأعطت لنفسها «شرعية دستورية» من خلال مجالس معينة أو ذات عضوية مشروطة بالانتماء للجبهة الإسلامية. ومن الواضح أن مواد المرسوم الدستوري الثالث عشر هي روح الدستور الذي تضمن الكثير من نصوصها حرفيًا.

وقد أثار هذا المرسوم جدلاً واسعًا حين صدوره، حيث تضمن المرسوم إجراءات انتخاب رئيس الجمهورية، وأهلية الترشيح للمنصب، وتوزيع سلطات رئيس الجمهورية واختصاصاته. كما نص المشروع علي الأعمال الإجرائية أمام المحاكم، واشتمل علي كل التفاصيل التشريعية والقضائية والتنفيذية، التي يمكن أن تسيّر النظام السياسي. وأعلن النائب العام أن المرسوم هو الأساس لدستور السودان، ورأى فيه الموالون للنظام تأصيلاً ووفاءً بالوعد الذي قطعته الثورة بتسليم السلطة للجماهير.

لكن من الواضح أن النظام الإسلامي مازال يبحث عن الشرعية والصيغة المناسبة، إذ يقول مستشار رئيس الجمهورية ورئيس البرلمان الحالي: «إن النظام السياسي مزيج من النظامين البرلماني والرئاسي». (صحيفة الرأي الآخر، ١٨ ديسمبر ١٩٩٥). ولكن لم يتطرقوا جميعا لإسلاميته أو عدم إسلاميته.

كشفت فترة المناقشات حول الدستور عن موقف الإسلاميين الحقيقي من الحزبية والتعددية، فقد سيرت المواكب الشعبية الموجهة والمنظمة إلى المجلس الوطني لتطالب بعدم عودة الأحزاب والتعددية، وكان من الواضح أن التظاهرات تعبر عن رأي متشدد وغالب بين الإسلاميين، يرى أن إقرار حرية التنظيم تعني الارتداد عن نهج الحكم الإسلامي. وقد رفع المتظاهرون لافتات ترفض عودة الأحزاب، ورددوا هتافات مثل: «الوفاء للشهداء»، و«سحقًا سحقًا للأحزاب». وقال أحد الطلاب أمام مسيرة قرب البرلمان: «لا نريد حزبية ولا نريد خيانة أمانة الشهداء الذين ضحوا من أجل الوطن»، وقال أحد البرلمانيين: «أن العودة إلى الأحزاب تعني ردّة ونكسة وشيئًا يخالف الشريعة الإسلامية». وخاطب رئيس البرلمان الشيخ حسن الترابي، إحدى

المسيرات من محافظة شرق النيل في ولاية الخرطوم، بقوله: «أن الدستور المرتقب لن يخالف القرآن وأنه سيأتي ضد القبلية والعصبية والحزبية». ولكن البعض تحفظ علي تسيير المظاهرات والمواكب رغم وجود برلمان يفترض أنه يتمتع بحق التشريع، حيث أوضح النائب الجنوبي الأب امبروز، رفضهم أسلوب تفويج المسيرات للتأثير علي النواب، مشيرًا إلى أن الأعضاء جاءوا بتفويض من الشعب، مؤكدًا أن لائحة المجلس تعطي النواب الحرية في إبداء الرأي. كما وضح أم مثل هذا السلوك السياسي يعكس عدم قناعة الإسلاميين الكاملة بدور البرلمان كمؤسسة، وتعويلهم علي الحشد والتعبئة.

ورغم أن البرلمان في يدهم تمامًا، ولا توجد أي نوع من المعارضة، إلا أن شموليتهم لا تسمح لهم برؤية أي خلافات مهما كانت ثانوية، وقد نجحوا في منع أي قرار صريح يقضي بعودة الحياة الحزبية إلى طبيعتها السابقة للانقلاب.

هذا وقد واجهت المادة (٢٧) والتي تكفل للمواطنين حرية تشكيل التنظيمات السياسية أو «الحق في تنظيم التوالي السياسي» اعتراضًا قويًا وسط الأعضاء، ولكن مساندة (الترابي) للنص، منع إدخال أيّ تعديل فيه، وحسم الجدل بعرض المادة للتصويت علي لجنة الصياغة، والتي أجازته بأغلبية ٧١ عضوًا واعتراض١١ وامتنع عضو واحد عن التصويت. ولكن هذا لم يمنع النقد القاسي من قبل القانونيين والدستوريين، لمجمل الدستور ولهذه المادة تحديدًا؛ إذ اعتبروه دستورًا معيبًا في ديمقراطيته ومدى حرياته. وهذا ما حدا برئيس اللجنة الفنية للدستور لتبرير غياب موقف قاطع تجاه التعددية وحرية قيام الأحزاب، فقد كان مغلولاً برؤية الإسلاميين الذين لا يرون فيها غير الفرقة والفتنة وتهديد وحدة المسلمين، فقد أعلن أنهم بلوروا رأيًا حول التعددية الحزبية، يلزم بضرورة إيجاد ضوابط للتعددية لتجنب أخطاء الماضي.

وبرز رأي يطالب بضرورة وضع قانون للأحزاب يمكن أن يكون جزءً من الدستور وذلك في هيئة جدول يكون ملحقًا له. وعن موضوع الحريات، يقول بأن الرأي حول الحقوق قد تبلور حول إمكانية حمايتها بواسطة المحكمة العليا (الدائرة الدستورية) باعتبارها المعنية بتفسير الدستور وإعلان عدم دستورية القوانين. ولكن من يحمي الدستور نفسه؟ وهذا هو اختبار جدية ديمقراطية الإسلاميين من خلال إطلاق الحريات بكل أشكالها لبناء وتطوير الوعي وثقافة الديمقراطية.

لم يكتسب الدستور رضاء الليبراليين أو السلفيين والمحافظين، فقد أخذ عليه القانونيون الليبراليون غياب سيادة القانون، حيث انتقد بعضهم فصل المحكمة الدستورية عن السلطة القضائية باعتباره يمس استقلالية القضاء ويهدف لأغراض سياسية، ويقول أحدهم أن التعلل بنقص الكفاءات في الجهاز القضائي أمر غير مقنع باعتبار أن الحكومة هي التي قامت بفصل القضاة عبر قرارات الصالح العام. وقد أعلن محامون أن فصل المحكمة الدستورية خارج نطاق القضاء يمثل السابقة الأولى عالميًا، وأن ذلك يتعارض مع قانون الإجراءات المدنية، ودعوا الحكومة للابتعاد عن إنشاء محاكم ذات صبغة سياسية.

وصل الشك ببعض المحامين إلى حد التشكيك في المسودة نفسها التي عُرضت علي البرلمان. وصرح (الأستاذ غازي سليمان) أن الحكومة لم تودع مسودة الدستور التي أعدتها اللجنة القومية برئاسة خلف الله الرشيد ولكنها قامت بإيداع مسودة بديلة، ويقول: «...إذا كانت بنود المسودة الأصلية تتكون من٢٠٦ مادة، والمسودة التي أودعتها الحكومة تتكون من ١٤٥ مادة فقط، أي أن هناك مواد تم إسقاطها جملةً وتفصيلاً. أما الكارثة الحقيقية فهي إسقاط المادة٤١-١ من المسودة الأصلية والتي تقول: للمواطنين الحق في التجمعات وإنشاء التنظيمات السياسية والنقابية والثقافية والعلمية، وتم الاستعاضة عنها بالمادة ٢٧-١ التي تقول: للمواطنين حق (التوالي) والتنظيم لأغراض ثقافية أو اجتماعية أو مهنية ولا تقيد إلا وفق القانون. وهذا يعني بكل وضوح الارتداد عن مبدأ إقرار حرية التنظيم السياسي والتداول السلمي للسلطة والرجوع عن التعددية والإصرار علي النظام الشمولي». (الشرق الأوسط ١١ مارس ١٩٩٨).

كما أُسقطت المواد ٣٣ و٣٥ من المسودة القديمة والتي تمنع التعرض للتعذيب وتضمن حق المواطنين في الأمن والطمأنينة، وتتحدث الثانية عن ضمانات الاعتقال والتوقيف وتقديم المعتقل للمحاكمة خلال٢٤ ساعة أو الإفراج عنه. وهذا نص يتوافق مع الحقوق السياسية والمدنية وحقوق الإنسان، وتم استبداله بنص فضفاض في المادة٣٢ من الدستور الجديد، تقول: «الإنسان حر لا يُعتقل أو يُقبض أو يُحبس إلا بقانون يشترط بيان الاتهام وتيسير الإفراج واحترام الكرامة في المعاملة». وهذا نص عام في تقديره لا يمنع التعذيب والاعتقال الاستبدادي السائد الآن.

رغم تشدق القائمين على المشروع الحضاري بإسلامية الدولة والمجتمع، إلا أن دستور ١٩٩٨، لم يرض الكثير من الإسلاميين، ولكن التيار الرئيسي الحاكم -الجبهة القومية الإسلامية- رأى فيه النموذج النهائي والمرتجى للدستور الإسلامي الذي ظلوا يدعون له من قبل الاستقلال. وفي كل الأحوال، يكتسب هذا الدستور أهميته، من كونه أُجيز قبل انشقاق الحركة الإسلامية وخروج (الترابي) وجماعته من الدولة وأجهزتها، فهو لهذا السبب يمثل تصور الجناحين الإسلاميين: المؤتمر الوطني، والمؤتمر الشعبي. وبالتالي، لا يعني تنصل مجموعة (الترابي) اللاحق من الدستور وإدانته شيئًا. وفي حينه، احتفي أصحاب المشروع الحضاري بدستورهم، فقد كان أقصى ما وصل إليه فكرهم السياسي فيما يخص الديمقراطية، والتعددية، وحقوق الإنسان.

من ناحية أخرى، وقفت قطاعات مؤثرة من بين الإسلاميين موقفًا رافضًا ومستنكرًا للدستور، فهي ترى أنه جاء أقل كثيرًا من طموحات وأشواق الجماهير. فقد مثّل حكم الإنقاذ تحالفًا إسلاميًا عريضًا ضم طيفًا يمتد من أنصار السنة والسلفيين حتى رجال الطرق الصوفية المتعددة. ويلاحظ أن السياسة استطاعت أن تقفز علي خلافات عقائدية وفكرية، كانت تباعد بين هذه العناصر لدرجة العدوانية؛ فقد قامت حركة أنصار السنة والسلفية -أساسًا- للقضاء على ظاهرة تقديس الشيوخ وبناء المزارات والقباب التي تضم جثامين الفقهاء؛ ولكن جمعت بينهم شعارات تطبيق الشريعة، فتجاوزوا الخلافات علي أمل الوصول للهدف المشترك. وهذا مؤشر هام لطبيعة هذه الحركات، وصعوبة تحديد الفروق بينها بصورة قاطعة، وتصنيفها بصورة نهائية لمتطرفة أو معتدلة أو إصلاحية، إذ توجد معايير توحيدية مطلقًا علي رأسها تطبيق الشريعة أو الخطر المهدد للإسلام، أو الإساءة للمقدسات.

تحفظ الكثيرون من ذوي الاتجاهات الإسلامية على دستور ١٩٩٨؛ لعدم ذكر الدين الرسمي للدولة وعلى المواد ٢٤و٢٥ الخاصتين بحرية العقيدة، باعتبارهما غامضتي المعنى وضبابيتي المضمون.

وعلى هذه الرؤية الكلية يمكن أن نفهم أن نصهم على المواطنة كأساس للحقوق والواجبات في دساتيرهم المتعددة إنما هو خطاب للخارج بقصد تجميل الصورة وتبييض الوجه.

ويعلق الشيخ عطية محمد سعيد: «. . . وعدم النص في هذا الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي فيه استخفاف بالإسلام والمسلمين الذي يشكلون أغلبية ساحقة من السكان، فكيف أُغفل ذكر الدين الرسمي في دستور السودان في عهد الإنقاذ في الوقت الذي ارتفعت فيه رايات الجهاد تعلن على الملأ عودة الإسلام إلى الحياة مخضبًا بدماء الشهداء من شباب الإسلام بالسودان، وأخيرًا إنني أتساءل وأرفع صوتي حتى يسمعه ولاة الأمر الذين جاءوا إلى السلطة على أكتاف الإسلاميين وبثقة الشعب السوداني المسلم هل هذا هو الدستور الذي ظلت الحركة الإسلامية تعمل له لأكثر من نصف قرن؟ وهل هو الدستور الذي من أجله وقف الإسلاميون في وجه الأحزاب وزعماء الطائفية والشيوعيين والعلمانيين وقوى الاستكبار في المشرق والمغرب؟ وهل هو ذلك الدستور الذي سالت من أجله دماء شهدائنا في الناصر وبور وتلشي وتوريت وتركاكا وجبل سندرو؟ اللهم لا». (صحيفة الرأي العام، ٢٠ مايو١٩٩٨). ولموقف (سعيد) دلالة هامة، فالرجل أفنى عمرًا طويلاً يدعو مع رفاقه الذين استولوا علي السلطة، لدولة إسلامية، ولكن الأمر انتهى لدستور وضعي -في نظره- ورغم ذلك، يتحدث الحكام الإسلاميون، عن عدم تراجعهم عن الشريعة.

تصاعدت حملة أئمة المساجد والدعاة في السودان ضد دستور المشروع الحضاري، ونشطت الجماعات الإسلامية في توزيع المنشورات المعارضة للدستور في المساجد والجامعات، والتي دعت إلى إسقاط مشروع الدستور. كما أصدر طلاب أنصار السنة في الجامعات بيانًا سياسيًا ينتقدون فيه مشروع الدستور، مستنكرين أن الدستور قد أشار إلى الإسلام في خمسة مواضع «غامضة المعنى ضبابية المضمون». وقالوا إن الدستور لم يحدد هوية البلاد ولم يحسم أمر الدولة الإسلامية وأعطى الديانات الأخرى شرعية دستورية في أول سابقة من نوعها في السودان، في وقت حسمت دول إسلامية كثيرة هذه المشكلة بجعل الإسلام دين الدولة الرسمي.

وقال البيان أن المادة الرابعة ذكرت أن الحاكمية لله وهي كلمة فضفاضة لا تعني الشريعة الإسلامية، واعتبروا المواد (١، ٤، ٢٤، ٣٣، ٣٧، ٦٥، ١٣٩) مخالفة لمقاصد الشريعة الإسلامية، وأن الدستور جاء مخيبًا للآمال، واعتبروه دستورًا علمانيًا، قائلين أن المشاركة في الاستفتاء عليه جريمة، وقد أعربت الجماعة أنها كانت تأمل أن يجئ الدستور محددًا للهوية الإسلامية للأمة السودانية ولكنه جاء عكس ذلك.

(صحيفة الحياة ١١ مايو ١٩٩٨).

وقالت جماعة الإخوان المسلمين، التي يقودها الصادق عبد الله عبد الماجد: «أن القول بأن الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة -استفتاءً ودستورًا وعرفًا- هي مصادر التشريع، هو قول يحتاج إلى وقفة»، وأضافت(الجماعة) أن «الدستور حمل مخالفات شرعية، منها أنه لم يشترط أن يكون الحاكم مسلمًا، وهذا أمر لا يملك أحد أن يُغيّره أو يضيف إليه أو ينتقص منه، فالشريعة الإسلامية عند المسلمين هي مصدر التشريع، ولا نحتاج لغيرها، فهي المهيمنة على كل أمر خارج عنها، ولا يجوز شرعًا أن يلي قضاء المسلمين غيرهم، والدستور جعل غير المسلم يمكن أن يحكم بين المسلمين، فكيف يُطلب من المسلم أن يطيع حاكمًا أو قاضيًا غير مسلم؟! ومن الأمور التي يجب النص عليها حكم المرتد، الذي أغفله الدستور». كما ركزوا علي أن الدستور جعل مصدر التشريع مشتركًا بين الشريعة ومصادر أخرى، من استفتاء وعرف. وفي رأيهم، هذه الأمور وغيرها مما يتعلق بالمسائل التي لا حق لأحد بالاجتهاد فيها بتغيير أو انتقاص، بسبب ورود نصوص قاطعة فيها -حسب رأيهم- مع أن حقيقة الأمور ليست كذلك، فالأمور الخاصة بالحكم والسياسة في الإسلام هي الأكثر إثارة للجدل والخلاف؛ ويتجدد ذلك -بحدة- الآن في السودان وكأننا عشية يوم السقيفة.

يؤكد الواقع يوميًا أن مسائل الحكم والسياسة في الإسلام، تقع تمامًا ضمن ما قال عنه النبي الكريم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، إذ نلاحظ أن نفس هذه المسألة الخاصة بالدستور والتي أدلى فيها فقهاء وساسة إسلاميون بآراء، يرون أنها قاطعة ومجمع عليها، خضعت لتباين كبير في الآراء. فهذه الأمور الخاصة بالحكم والتي يُصر البعض علي دينيتها، هي سياسية بامتياز، والدليل علي ذلك هذا التبيان والاختلاف في المواقف.

وفي هذا السياق، أصدر (مجلس أمناء هيئة حفظة القرآن الكريم) وهي كيان قريب من النظام بيانًا جاء فيه: «أنه بعد الاطلاع علي وثيقة الدستور، ثبت ما يلي: لقد أرجع الدستور الأمر كله لله رب العالمين تشريعًا ومنهجًا، لصالح الدنيا والآخرة، وأمّن علي أن العمل عبادة لله تعالى، جاءت معاني القرآن الكريم ومضامينه منثورة بين مواد الدستور ومستلهَمةً فيه، وكفل الحريات العامة وحرية العبادة، وبين الحرمات والحقوق والواجبات، وعليه يمكننا بكل اطمئنان الإقرار بأن وثيقة الدستور تلبي

طموحات شعب السودان، ويجب الحفاظ عليها». وكان من الطبيعي بسبب مثل هذه التفسيرات أن يتحفظ المسيحيون علي هذا الدستور، فقد أصدرت الكنيسة الكاثوليكية ما أسمته (خطاب حقائق) حمل رأيها في الدستور، واصفةً إياه بأنه «دستور إسلامي»، وناشدت رعاياها عدم المشاركة في الاستفتاء، لأن الدستور المعروض إسلامي ولا يخصهم، وقالت: «أن أحدا لم يستشرنا عند وضع الدستور وهو لا يحمل وجهة نظرنا، والحكومة مصرة على انتهاكات حقوق الإنسان». (صحيفة الشرق الأوسط، ١١ مايو١٩٩٨).

خضع الدستور للأمزجة والمواقف الحماسية، وتم توظيفه في مناسبات مختلفة، بل ومتناقضة أيضًا، كونه حمّال أوجه، ففي مخاطبة الرئيس البشير لحشد طلابي بمناسبة الذكري السنوية لـ «ملحمة الميل٤٠» المرتبطة بحقبة «الجهاد» في الجنوب، قال: «إن عهد الإنقاذ للشهداء هو أننا لن نتراجع ولن تُنتكس تلك الرايات التي حملها المجاهدون.. ولن نتراجع عن الشريعة الإسلامية مهما تكالب علينا الأعداء وسنرد عليهم بمزيد من الجهاد». ويضيف: «نقول لبعض الحالمين بتراجع الإنقاذ أننا مجتمع إسلامي شوري وبايعنا الشعب السوداني علي بسط الشورى ولكن الشورى لا تعني الردّة والانتكاسة والعودة إلى ما قبل٣٠ يونيو». وقال للحشد: «أن التعددية لا يصنعها الذين يكتبون في الصحف أو يتحدثون في التلفزيون». (الشرق الأوسط ١٩ مارس١٩٩٨).

تعكس مثل هذه الأحاديث والتصريحات غلبة الأيديولوجيا على الواقع، فقد جاء الدستور في حقيقته تعبيرًا عن ميزان القوى في تلك الفترة والتي كان النظام يتعرض لضغوط خارجية وداخلية هائلة. وقام النظام بجهود جبّارة للخروج من هذا المأزق، كان أبرزها تسارع خطوات الخروج من فترة ما سمي بالشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية، وقد كان دستور عام ١٩٩٨ تعبيرًا عن هذه التطورات التي اقتضت انفتاحًا نسبيًا، وقدرًا من المرونة، وكذلك البراجماتية التي يجيدها الإسلاميون السودانيون. فالدستور للمتأمل يتجه بعيدًا عن الدولة الدينية ويقترب من مدنية الدولة، في خطاب الخارج والمجتمع الدولي المتربص بانتهاكات النظام لحقوق الإنسان. ولكنه في خطاب الداخل يلجأ للعاطفية، واللعب بالمشاعر الدينية والحماس الديني. كذا جاء الدستور متناقضًا بصورة واضحة، ولكن النظام لجأ للعب علي مستويين: الأول حرفية النص مقابل التوسع في التفسير والتأويل، والثاني استخدام فقه الضرورة والمصالح المرسلة.

اعتبر النظام أن دستور ١٩٩٨ هو المرجعية القانونية لكل الترتيبات اللاحقة وحتى اتفاقية السلام الشامل ٢٠٠٥، ومشاريع الدستور التي تُناقش هذه الايام. وهو دستور لدولة دينية تحاول اللحاق بالحداثة والعصرية، وهذا ما يجبرها علي تضمين بعض المبادئ والقيم المعاصرة. إذ لم يعد هناك من يجرؤ علي تجاهل قضايا الحريات، وحقوق المواطنة والمرأة، حين يتعرض لمسألة الحكم. ففي هذا الدستور تأكيد لدور الدين الإسلامي المركزي والشامل؛ إذ نقرأ في بداية الديباجة:

«بسم الله، خالق الإنسان والشعوب وواهب الحياة والحرية وشارع الهدى للمجتمعات، نحن شعب السودان، بتوفيق الله وبعبرة التاريخ، وبدفع ثورة الإنقاذ الوطني المتجددة، قد وضعنا لأنفسنا هذا الدستور نظامًا للحياة العامة نتعهد باحترامه وحمايته، والله المستعان».

ثم نقرأ في المادة (٤):

«الحاكمية في الدولة لله خالق البشر، والسيادة فيها لشعب السودان المستخلف، يمارسها عبادةً لله وحملاً للأمانة وعمارةً للوطن وبسطاً للعدل والحرية والشورى وينظمها الدستور والقانون».

من الواضح في هذه المقدمة أن المشرع هو الله، شارع الهدى للمجتمعات، ومن هنا تنبع الخلافات السياسية والفكرية حول تحديد ما هو شرع الله في الفهم الإنساني؟ ورغم محاولات النأي عن تسمية الدولة بالثيوقراطية أو الدينية، يقرر الدستور بوضوح أن الحاكمية لله وليس للشعب أو الأمة، وهذا ما يفتح الباب لأن يدعي بعض البشر أنهم يحكمون بحق الله المقدس.

تتشابك مفاهيم: الحاكمية، والسيادة، والاستخلاف بحيث يضيع أي معنى دقيق للكلمات، وهذه هي حرب الكلمات التي يجيدها الإسلاميون. حيث يحاول الدستور تأكيد المرجعية الدينية الإلهية، وفي الوقت نفسه يُحمّل الإنسان المسئولية بالاستخلاف وليس أصالةً. وحرصًا علي تجنب تهمة «الثيوقراطية» التي يقصرها الإسلاميون علي الكنيسة المسيحية، نلاحظ بعض التخفيف والتكيف مع الواقع. فحين يصف الدستور طبيعة الدولة في المادة (١) يؤكد علي الوطن والمواطنة وليس العقيدة والدين فقط، حيث يقول: «دولة السودان وطن جامع تأتلف فيه الأعراق والثقافات وتتسامح الديانات، والإسلام دين غالب السكان، وللمسيحية والمعتقدات العرفية أتباع معتبرون». وهذا

موقف ليبرالي وشديد التسامح، وغريب عن موقف الإسلاميين عمومًا؛ الذي يؤكد علي نص مثل: أن الإسلام هو المصدر الرئيسي أو الوحيد للتشريع. ويلاحظ أن فكرة «أغلبية السكان من المسلمين» هي التي تُعتَمد كمبرر لفرض قضية الخيار الإسلامي.

علمًا بأن مسألة المواطنة هي حقوق لا يمكن أن تخضع لمعايير العدد، أي معايير الأقلية والأغلبية. وهذا مدخل يستغله الإسلاميون ببعض من الخبث، بادعاء أن الديمقراطية هي حكم وخيار أغلبية الشعب؛ فلماذا يحتج البعض حين يختار الإسلاميون تطبيق الشريعة وعن طريق التصويت؟ وهذا فهم يؤدي إلى دكتاتورية تفرض فيها قرارات علي حساب حقوق الأقلية التي يفترض علي الأغلبية ضمانها وحمايتها. فالديمقراطية الحقة هي حماية وضمانات الأقلية، وليس سيطرة الأغلبية وهيمنتها.

تقدم المادة نصًا جيدًا عن الوحدة الوطنية والمواطنة، ولكنه يواجه التناقض الأزلي الذي يعاني منه الإسلاميون: انفصام الخطابة والممارسة، أو الواقع والمثال، سودان القرن الحادي والعشرين ومجتمع المدينة. تقول المادة السادسة الخاصة بالوحدة الوطنية: «الوطن توحده روح الولاء تصافيًا بين أهله كافة، وتعاونًا علي اقتسام السلطات والثروات القومية بعدالة دون مظلمة. وتعمل الدولة والمجتمع علي توطيد روح الوفاق والوحدة الوطنية بين السودانيين جميعًا، اتقاءً لعصبيات الملل الدينية والحزبية والطائفية، وقضاءً علي النعرات العنصرية». ولكن الإسلاميين ضربوا بتلك المبادئ النبيلة عرض الحائط حين استدعوا القبلية البغيضة عندما اضطرتهم ظروف الصراع السياسي وكسب التأييد، خاصةً في دارفور وغرب السودان عمومًا. وسوف نفصل في عودة العنصرية والقبلية لاحقًا.

يعبر الدستور في المادة (٢٧) عن قبوله واعترافه بالتعدد الثقافي، وأنه يكفل حق ممارسة التنوع، تقول: «.. لأية طائفة أو مجموعة من المواطنين، حقها في المحافظة على ثقافتها الخاصة أو لغتها أو دينها، وتنشئة أبنائها طوعًا في إطار تلك الخصوصية، ولا يجوز طمسها إكراهًا». ولكن رغم كل جهود التوفيقية، في النهاية يحسم الدستور دينية الدولة التي يتوق إلى تحقيقها علي الأرض بإقامة شرع الله، إذ تقول المادة (٦٥): «الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة استفتاءً ودستورًا وعرفًا هي مصادر التشريع، ولا يجوز التشريع تجاوزًا لتلك الأصول، ولكنه يهتدى برأي الأمة العام وباجتهاد علمائها ومفكريها، ثم بقرار ولاة أمرها».

جدل التوالي:

قدم الإسلاميون السودانيون (الشيخ حسن الترابي) كنموذج لمفكر إسلامي حداثي، قادر علي حل معضلة التوفيق بين التراث والمعاصرة أو بين الأصل والعصر. وبالفعل كان يمكن له –نظريًا– أن يقوم بهذه المهمة بسبب تزوده بثقافة غربية، حيث درس في لندن وباريس، يضاف إلى ذلك، خلفيته الدينية والفقهية التي اكتسبها بالتنشئة وهو ابن القاضي الشرعي المشهور، وأكمل ذلك بالدراسة في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم المميزة في زمانه السابق. وقد هيأت له ظروف ثورة ٢١ أكتوبر ١٩٦٤ فرصة الظهور سياسيًا، في فترة كانت الساحة السياسية تبحث عن وجوه جديدة بعد أن استنفذت القيادات التقليدية صلاحيتها بعد نيل الاستقلال.

برز (الترابي) كزعيم قادر علي الجمع بين المتناقضات وتبرير كل المواقف المتغيرة، كما أجاد عقد التحالفات مهما كان تناقضها، طالما حققت الفائدة والنجاح. وتظهر البراجماتية ناصعة، فهو يقيّم أي موقف بذرائعية، تهمها النفعية والعملية، ومقدار النجاح والفائدة. وقد وضحت هذه الفلسفة عند تحديد الموقف من التعامل مع نظام (النميري) الدكتاتوري، خاصة بعد مذابح الشيوعيين في عام ١٩٧١، وكان قد قرر المشاركة في نظام (النميري) نتيجة المصالحة الوطنية عام ١٩٧٧؛ حيث برر ذلك، بالرجوع للمادة (٤٦) من الفصل الثالث لدستور الجماعة والتي تبيح الاشتراك في مؤسسات الحكم التنفيذية والتشريعية، عملاً بالقول: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

من المفارقات أن يصبح المفكر الإسلامي العظيم والداعية الكبير، عضوًا في المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي، وتعمد الرئيس (النميري) أن يقلده مناصب هزلية وهزيلة، أو بلا صلاحيات حقيقية. وحين سُئل بعد سقوط (النميري) عن دوره كمستشار، فكان رده أن (النميري) لم يكن يستشير أحدًا في شيء! ولكنه رغم ذلك لم يفسر سبب بقائه، وتلويث اسمه، إن كان يخشى ذلك.

استمر (الترابي) في تحالفه مع (النميري) قابلاً بدستور ١٩٧٣ غير الإسلامي، وأقسم علي احترامه والالتزام به. وأصبح (النميري) بمباركته، إمامًا وأميرًا للمؤمنين. بل ذهب (الترابي) أبعد من ذلك، حين وقف مبايعًا (النميري) في قرية (أبي قرون).

ووقف في (ود مدني) ليسمي (النميري) مجدد هذه المئة، وبهذا يتساوى (النميري) مع الإمام(الشافعي) كما قال (منصور خالد). (كتاب :الفجر الكاذب، ص١١٠). لكن بعد انتفاضة أبريل١٩٨٥ التي أطاحت بالنميري، جاء الشيخ ليشبه نفسه بيوسف الصديق والنميري بفرعون، وأنه سُجن أيضًا مثل النبي يوسف الصديق، سبع سنوات!

كانت فكرة التوفيق بين العصر والتراث، شديدة التشوش في عقله. فهو قد عاش في أوربا تناقضه الأكبر والذي لازمه ولوّن كل تناقضات وتقلبات الفكر والممارسة في مقتبل حياته. ويتمثل في علاقة المسلم مع الحضارة الغربية الحديثة والمتفوقة والغالبة.

ويمكن القول، إنه كان في تجربته الأوربية أقرب إلى (مصطفي سعيد) بطل رواية (الطيب صالح) الشهيرة (موسم الهجرة إلى الشمال) معكوسًا في شكل الاستجابة لتفوق الغرب.السؤال:هل جاء أوربا غازيًا بأدوات تختلف عن (مصطفي سعيد)، أم غزت أوربا عقله الباطن، وكمنت في داخله عدوًا وصديقًا في آن واحد، أو حسب فرويد: علاقة حب/كراهية؟ وظل(شيخ حسن) -كما يحب أن يناديه الأتباع- ظل يتمثل أوربا، ويقلدها ملبسًا، ولغةً، ونمط حياة رغم التدين؛ ولكنه في الوقت ذاته يمقتها أو يخشاها عقلاً، وتقنيةً، وحريات.

ولن يستطع الشيخ أن يعادي الغرب مهما كانت شدة لهجة الشعارات والخطب، لذا لم استغرب حين وقف (الترابي) في مايو١٩٩٢، أمام لجنة العلاقات الخارجية في الكونجرس رافعًا إصبعيه بالقسم ليتحدث عن الأصولية والإسلام، والعلاقة مع الغرب. وتساءلت في نفسي: هل يمكن أن يقف (الخميني)أو(حسن نصرالله) مثل هذه الوقفة أمام لجان قوى الاستكبار؟ ومن الجدير، أن تلك الوقفة جاءت مباشرة عقب دورة انعقاد المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي، والذي هدد فيه الغرب، وذكره بفيتنام. وهذه أدلة علي ميكافيلية (الترابي) وبراجماتيته القائمة علي مبدأ الضرورات تبيح المحظورات، المطابق لمبدأ:الغاية تبرر الوسيلة.

ولم يكتف (الترابي) بدوره السياسي، فقد اجتهد ليضفي علي نفسه صفة المفكر الإسلامي، لذا كتب في موضوعات مثل الديمقراطية والشورى، وحقوق الإنسان، ووضعية المرأة، والإسلام والفنون، وكل هذه قضايا تجنبها الفقهاء وكذلك المسلمون الحركيون والناشطون سياسيًا. ويبدو أن (الترابي) صار مهندس تجربة الحكم الإسلامي، وعرّاب الجماعات الإسلامية. حيث تعهد بتصدير التجربة السودانية –

والتي كان واثقًا من نجاحها- وقد كان مسرحه المتخيل العالم الإسلامي كله. ولم تكن فكرة (الأممية الإسلامية) تفارق ذهنه، وكانت فكرة تأسيس (المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي) في العام ١٩٩٠، هي إحدى تجسيدات الفكرة عمليًا. أما في الداخل، فقد كان مطالبًا بالوصول إلى صيغة جديدة أصيلة تكفل الحرية والكرامة الإنسانية، متجاوزًا فلسفة الديمقراطية الغربية، وكانت مساهمة (الترابي) التأصيلية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر هي مفهوم: «التوالي».

كان مفهوم «التوالي» من حيل (الترابي) السياسية والفقهية واللغوية، أو عملية اللعب بـ «البيضة والحجر» التي يجيدها في السياسة. وبالفعل شغل الناس بمفهوم غامض ومثير للجدل والخلاف. فقد كان، في حقيقته، منحازًا لسلطة شمولية لكي يتمكن من تمرير وتنفيذ حكمه الإسلامي دون معارضة أو مضايقات.

لكن الضغوط الداخلية والخارجية تزايدت بعد سنوات من الانقلاب، حيث كان النظام خلال هذه الفترة يبحث عن صيغة تحقق نوع من الديمقراطية الموجهة، ووجد -هو والإسلاميون- في نظام المؤتمرات الشعبية بالطريقة الليبية، ضالتهم. ولكن التجربة فشلت لاختلاف تطور وتاريخ السودان. وفي أجواء الضغوط والتناقضات هذه تفتق ذهن (الترابي) عن مصطلح (التوالي) والذي يظهر لأول مرة في دستور مكتوب؛ فقد جاء في المادة ٢٧ من مشروع الدستور لسنة١٩٩٨: «يكفل للمواطنين الحق في التنظيم التوالي السياسي ولا يقيد إلا بشرط الشورى والديمقراطية في قيادة التنظيم واستعمال الدعوة لا القوة المادية في المنافسة والالتزام بثوابت الدستور كما ينظم ذلك القانون». وهذا تهرب واضح من الحديث عن التعددية والحزبية، لأنه لا يقول صراحةً الحق في تنظيم الأحزاب. وانشغل الناس في البحث عن معنى لهذا المفهوم المخاتل.

قدم (الشيخ الترابي) تفسيرًا أكثر مراوغة لكلمة (التوالي السياسي) المثيرة للجدل والتي قصد بها رفض حرية التنظيم السياسي، يقول: «وأنها تعني التفاعل المستمر لحركة المجتمع وتفيد أنه من حق أي أشخاص الاجتماع والموالاة لغرض سياسي أو ثقافي أو اجتماعي وفقًا للقانون بعيدًا عن استعمال القوة المادية وبضوابط الشورى والديمقراطية في قيادة التنظيم». (صحيفة البيان الإماراتية ١٦ مارس ١٩٩٨). أما علي عثمان محمد طه، النائب الأول لرئيس الجمهورية، فيقول: «إن حرية التوالي

والتنظيم الواردة في مسودة الدستور الدائم قُصد بها الإشارة إلى أننا في إطار التأصيل ومعالم شخصيتنا أن نتوصل إلى تنظيم لحركة التداول السياسي من خلال ترتيبات خاصة بنا وليس علي طريق البناء على ما هو موجود من التجارب الأجنبية»، ويضيف: «ومن هنا أتت كلمة التوالي بظلالها اللغوية الأصلية وبظلالها الواسعة بحيث لا تقوم حرية التنظيم علي الموالاة السياسية فقط بل أعمق من حيث التوالي الاجتماعي ومن أجل قيام برنامج واسع يُحدث وقعًا في الحياة ولا يقتصر علي الناخبين». وأكد أن التوالي ليس حكرًا للمنبرية أو التنظيم السياسي الذي عهده الناس ولكنه إطار لكي تبنى عليه التجربة القادمة بعيدًا عن اتفاقات الماضي.

قاد الإسلاميون حملة شرسة للدفاع عن مبدأ ومفهوم (التوالي)، وكأنهم توصلوا للفكرة الإسلامية التأصيلية التي تنهي بحث المسلمين عن شكل التنظيم الصالح لدولتهم المعاصرة، ولكن المتأمل في مضمون دفاعهم وجدلهم، يرى الطابع الديني المفرط. فهم يتجهون إلى دولة ثيوقراطية أو دينية بامتياز. ففي حوار مع مجذوب الخليفة، أحد القيادات النافذة، والذي تقلد عددًا من المناصب الهامة؛ يتحدث عن الخرطوم وكأنها مكة أو المدينة في عهد الرسول الكريم؛ فهو يتحدث باعتبار أن السودان بعد قانون التوالي، قد أُكمل له دينه وجُعل له الإسلام، بل ويصور الوضع، وكأنه لحظة دخول الإسلام. كيف لا والرجل يستدعي أحداث فتح مكة، وكأنها تشبه وقع الحافر ما وقع آنذاك. يسأله أحد الصحفيين:

«يتخوف البعض من أن مصطلح التوالي يحمل في طياته شمولية جديدة، وفي أحسن أحواله ديمقراطية شبيهة بديمقراطية السادات، ما تعليقكم؟»

أولاً قبل أن أصل إلى هذا، إن موقف الإنقاذ في مسيرتها مع المعارضين، إن جاءوا إلى السودان ووافقوا علي الدستور، كما دخل الرسول(ص) مكة، وقد دخلنا «مكتنا» في الإنقاذ وأنجزنا ما وعدنا وأكملنا برنامجنا وديننا ورضي الله عنّا إن شاء الله وعن السودانيين عامة. نقول لهم أذهبوا فأنتم الطلقاء، فإني أسميهم الطلقاء الآن وأقول لهم من دخل الإجماع الشامل حول البيت وطاف فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أراد أن ينأي بنفسه في تنظيم خاص به فهو آمن مع الثوابت، ومن قفل داره فهو آمن، مع الثوابت هذه صورة التنظيمات الجديدة في إطار الثوابت». (صحيفة القدس العربي، ٣١ مارس١٩٩٨).

هذا نص خطير، فهو يكشف دون أقنعة موقفهم من الاختلاف ووضعية مواطنيهم المختلفين، لكنه لا يعترف بمواطنين، لأن «مكتهم» المفتوحة تنقسم إلى مسلمين وكفار ومشركين. ويلجأ إلى قياس فاسد تمامًا حين يطابق بين حالتين، ويسمي الخرطوم (السودان) «دخلنا مكتنا في الإنقاذ»! لا يوجد موقع للمواطنة في مكة الجديدة وليس للآخرين أي حقوق في مكة الإسلاميين، وكان من الممكن للإسلاميين أن يقضوا عليهم جميعًا. ولكن التسامح والعفو عند المقدرة، جعل الإسلاميين يمنّون عليهم: فاذهبوا فأنتم الطلقاء. وأشكال الأمان المذكورة لا تخرج من إطار ما يمنحه القادر المنتصر.

وفي كل الأحوال، لا يخرج الأمان الممنوح من شرط الخضوع للثوابت، هذه لغة متعالية وإقصائية، لا يمكن أن يخاطب بها مواطن مولود علي نفس التراب. ولكن معيار الحقوق هو العقيدة وليس المواطنة. وحتى العقيدة تم اختزالها وتضييقها في أن تكون أخًا مسلمًا أو إسلاميًا ملتزمًا حزبيًا، ولا يكفي أن تكون مسلمًا فقط تؤمن بالله وكتابه ورسله.

<u>يواصل القيادي الإسلامي شرحه للتوالي:</u>

«نحن لم نشوه الشورى ولن نقدم إلا شورى حقيقية يرضى عنها الله سبحانه وتعالى، ويرضى عنها مجتمع السودان في حرية أن يقول الشخص رأيه وأن يتطلع إلى المشاركة ولا رقيب عليه إلا الله سبحانه وتعالي ثم الثوابت بالدستور. ولم نبدأ في مسيرتنا كما بدأت الثورة المصرية، ولذلك لم ننته إلى ما انتهت إليه في عهد السادات من صورة ما كانت اجتهادًا وفق بلادهم ووفق أحوالهم. لكننا نقدم نموذجًا للعالم كله، وفي نظرنا سيكون أجمل ما طُبِّق في الوطن العربي وحتى في الدول الغربية».

يحمل الإسلاميون وهمًا كبيرًا، هو أنهم أصحاب رسالة لإنقاذ العالم كله وليس السودان فقط، لذا فإن تجربة (التوالي) هي هديتهم للعالم وليس للعرب فقط!

وقد تقدم كبار منظري الإسلاميين لتفسير، وتبرير، وتأصيل المفهوم دينيًا؛ والذي يمكن أن يكون قد جاء عفويًا أو مجرد حشو لفظي. ولكن(غازي صلاح الدين) أرجع المفهوم إلى أنه مأخوذ من القرآن الكريم: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض». (سورة التوبة:١٧) و»وأولو الأرحام بعضهم أولي ببعض». (سورة محمد:٦) ويعلق (منصور خالد) على هذا التخريج: «هذا تلاعب بالألفاظ، بل هو تلاعب بكتاب الله،

لأن الآيات التي يستنبط منها فقهاء الجبهة فكرة التعددية أو يؤصلون بها مفهومًا غربيًا -فيما يقول الدكتور الترابي- لا تمت من قريب أو بعيد لفكرة التعددية الحزبية في الأنظمة الليبرالية. فالحزب، في هذه الأنظمة، تنظيم سياسي تتلاقى في رحابه مجموعة من الناس على اختلاف أديانهم وأنواعهم وأصولهم للتعبير عن مصالح اجتماعية واقتصادية مشتركة، من أجل تحقيق أو حماية هذه المصالح يوالون بعضهم أو يتناصرون، أما التوالي الذي رد أصله الدكتور غازي للقرآن فهو تناصر بمعنى الإيمان». (٢٠٠٠:٢٩٩).

ومن الواضح، أن الآية تقتصر علي المؤمنين والمؤمنات فقط، فهل يعني هذا أن ينحصر الحزب في هؤلاء فقط؟ ولكن كل هذه التأويلات والاحتفاء بالآيات والقرآن، الهدف منها هو الالتفاف حول التعددية السياسية والهروب من كلمة الديمقراطية، التي يتجنبونها في أدبياتهم وأحاديثهم. والقصد من نقد الديمقراطية التي يصرون علي نسبتها للغرب، رغم انتشارها في كل العالم، هو بيان غربتها واغترابها عن المجتمعات الإسلامية.

نجح (الترابي) المحب للاختلاف والتميز عن الآخرين في استفزاز الكثيرين بمصطلحه الجديد، وقد أثار تعبير التوالي السياسي حفيظة الكثيرين من المهتمين بالدور السياسي للإسلام، وعلاقته بالديمقراطية. ولم يقف الأمر عند علمانيين أو متغربين، بل وقف البعض من داخل الحركة الإسلامية نفسها ضد هذه الحيل الفقهية/السياسية التي يمارسها (الشيخ الترابي). فقد تصدى (الأستاذ فهمي هويدي) في مقال بعنوان: («بدعة التوالي» أضعفت مصداقية مشروع الدستور السوداني) لأنه يضر بوضوح بموقف الإسلاميين من الديمقراطية والتعددية، خاصةً حين يأتي من شخص كالترابي سمعه يقول: «أن الديمقراطية سنة الأنبياء ويجب أن تكون العقيدة المطلقة للحركة الإسلامية» وذلك في خطبة عامة خلال الثمانينيات). فهو يؤكد علي غموض النص حيث استبدل في المشروع مسألة حق المواطنين في تنظيم «التوالي» السياسي بحقهم في إنشاء التنظيمات السياسية. (الشرق الأوسط ٤ مايو١٩٩٨). واستشهد بدراسة للأستاذ كمال الجزولي نُشرت في صحيفة (الرأي الآخر) ذكر فيها أن لفظ «التوالي» يأتي في (لسان العرب) تحت مادة «ولى» التي جرى تحريرها في سبعة عشرة عمودًا ربما لا يقل عن أربعين معنى باشتقاقات بلا عدد أو حد. وهذا أمر يثير أكثر من سؤال حول

المقصود بالتوالي في الدستور.

يخلص (هويدي) إلى أن المشكلة ليست في المصطلحات بل هناك قضايا تحتاج إلى أجوبة. فهناك جدل برز حول التعددية السياسية هل هي إسلامية مرغوبة أم شرك مرفوض؟ وهذا يمثل انتكاسة ثقافية وسياسية، لأن هذا الموضوع حُسم في العالم المعاصر، والاختلاف ليس حول المبدأ بل حول الآليات والكيفية. ثانيًا اعترف المشروع الحضاري السوداني بالتعددية الثقافية (لأنها واقع) ولكنه عالج التعددية السياسية بغموض، تمثل في اللجوء إلى مصطلح التوالي.

يبدو أن إدخال تعبير التوالي السياسي لاحقًا، كان بمثابة استدراك ووضع ضمانات قانونية يمكن الرجوع إليها لتقييد التعددية. فقد ظهر أثناء نقاش لجان الدستور المتخصصة أن أعضاء المجلس الوطني من الإسلاميين –صاروا أعضاء المؤتمر الوطني– يخشون عودة التعددية، ويقول العقيد يونس محمود: «أن التعددية رِدّة عن المبادئ، خاصة وأن الإنقاذ كان مجيئها علي أنقاض الأحزاب ولا معنى للعودة لها مرة أخرى. وأضاف، أن كلمة التوالي في المادة (٢٧) المقصود والغرض منها تقييد شكل التنظيم ومبادئه، حتى لا تأتي تنظيمات تُطيح بالمؤتمر الوطني.

وتساءل عن أسباب الحديث عن التعددية بعد رفضها في السابق؟ هل هو خوف من الغربيين؟ وقال بأن العودة إلى عهد الحزبية مرة أخرى بمثابة نكوص عن المبادئ. وطالب(محمد أحمد الفضل) بتضمين نصوص واضحة فيما يتعلق بالمادة ١/٢٧ وأكد بأنه يجب عدم التحدث عن التعددية لمجرد إرضاء المعارضين.

وتساءلت العضو (علوية علي موسى) عن سبب غموض هذه المادة، وقالت: «يجب ألاّ نتحرج ونحدد رأينا هل نحن حزبيون أم غير حزبيين؟ لأن ذلك يهم القواعد التي نمثلها. وقال (محمد الحسن الأمين) بأن هناك نظرة أن التعددية ربما أعادت زعامات أخرى للحكم مثل الصادق والميرغني وغيرهم، ولكن يجب عدم الخوف من ذلك لأنه يمكن النص علي تحريم الأحزاب التي تقوم علي الأسس الطائفية. ويقول (مكي بلايل) أن الدستور تناول ثلاثة أشياء: الحاكمية لله، والسيادة للشعب، والحرية. وأن النص على التعددية واضح، ولكن غير مفهوم شرعية التنظيم، ولذلك فإن كلمة توالي تعيق هذا الفهم، ويجب إلغاؤها.

أما (يس عمر الإمام) فيرى أن البحث عن الإجماع هو بحث عن المستحيل وكلمة توالي تعبير عن التجانس، والإرادة والمنهج الواحد. ويُفهم التوالي بمعنى التعدد بشرط ألا يكون جهويًا أو عنصريًا أو وراثيًا أو موالاةً لقوة أجنبية. (رصد صحيفة البيان الإماراتية ١٦ مارس١٩٩٨).

إن النقاش حول مفهوم (التوالي) قد كشف عن الموقف الحقيقي للإسلاميين من التعددية، والديمقراطية، والحزبية؛ والذي يمتد من الالتباس إلى المعاداة الصريحة والرفض. ويعود ذلك لخشية الإسلاميين –حسب قولهم– من الاختلاف والفتنة. ويدافع(الترابي) عن مفهوم التوالي ويفسره بالحرية والتعدد شرط التوحد ونبذ التفرق. ويقرر أن وثيقة الدستور نابعة من الدين والعرف وحولت التباين السوداني إلى توحد. ويرى في المرحلة الحالية أن المشكلة ليست في من يحكم بل هي قضية توجه نحو مجتمع حضاري. ويُعتقد أن المؤتمر الوطني يهدف لجمع كل الطاقات والتجارب السابقة حتى يخلق إطارًا واسعًا. وقال(الترابي)في إحدى اللقاءات: «أن العالم كله يستقبح الحزبية والعصبية» وأنه شخصيًا يستقبح وجه الحزبية والعصبية القديمة ولا يريد وجهًا آخر يستقبحه وأنه لا يمكن الخروج من الدين من أجل الوفاق». (برنامج تلفزيوني، رصد صحيفة الشرق الأوسط، ٥ أبريل١٩٩٨).

دستور المرحلة الانتقالية:

جاء دستور٢٠٠٥ مع توقيع اتفاقية السلام الشامل كمرحلة انتقالية تنتهي مع الاتفاقية وإجراء الاستفتاء في ٢٠١١، وهذا ما حدث فعلا الآن، ولقد كان من المفترض أن يقدم هذا الدستور سياسات وآليات تجعل الوحدة «أمر جاذبًا» للطرفين من خلال إدارة عقلانية وعملية للتنوع الثقافي. وعلي المستوى النظري والمجرد كان الدستور المؤقت يحتوي ضمنا هذه الإمكانية، ولكن النوايا وحدها لا تكفي. كانت الفجوة بين المكتوب والتطبيق شاسعة. وكان من الطبيعي أن يأتي تحديد طبيعة الدولة التي يمكن أن تقبل التنوع الثقافي مختلفًا، لذا عرّف الدستور في المادة (١) البلاد: «جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة، وهى دولة ديمقراطية لا مركزية تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان». كما تنص المادة (٣) على: «السودان وطن واحد جامع تكون فيه الأديان والثقافات مصدر قوة وتوافق وإلهام». أما عن

المبادئ الأساسية للدستور، فتقول المادة (٤) ما يلي: «يُؤسس هذا الدستور على المبادئ التالية ويسترشد بها:

أ. تُؤسس وحدة السودان على الإرادة الحُرة لشعبه وسيادة حكم القانون والحكم الديمقراطي اللامركزي والمساءلة والمساواة والاحترام والعدالة،

ب. الأديان والمعتقدات والتقاليد والأعراف هي مصدر القوة المعنوية والإلهام للشعب السوداني،

ت. التنوع الثقافي والاجتماعي للشعب السوداني هو أساس التماسك القومي، ولا يجوز استغلاله لإحداث الفرقة».

وتؤكد المادة (٧) في هذا الصدد حقوق المواطنة، بالقول: «تكون المواطنة أساس الحقوق المتساوية والواجبات لكل السودانيين».

يُبرز دستور ٢٠٠٥ احترام التنوع الديني على مستوى الحقوق وحرية العقيدة، وذلك حسب المادة (٦) التي تقول باحترام الدولة لكل الحقوق والممارسات الدينية.

تعثرت مفاوضات السلام وكادت أن تتوقف عند مناقشة موضوع مصادر التشريع، فقد تمسك النظام بضرورة إقرار الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريعات. ومن جانبها أصرت الحركة الشعبية علي العلمانية أو فصل الدين عن الدولة. وأخيرًا توصل المفاوضون إلى حل وسط يحمل بذرة الانقسام لأنه أقر وضع تشريعين في بلد واحد. ففي الشمال يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية مع وضعية خاصة للعاصمة. ومن هنا ظهرت معادلة الوحدة مقابل التنازل عن تطبيق الشرعية حسب تكييف النظام. وبدا الأمر وكأنه شرط الوحدة، وكان من الطبيعي أن يؤثر هذا الاستقطاب سلبيًا وأن يؤدي إلى مواجهة بين الفريقين. ولذلك جاءت المادة (٥) لتكرس الثنائية بين عنصريّ الأمة، إذ تقول:

١. تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدرًا للتشريعات التي تُسن على المستوى القومي وتُطبق على ولايات شمال السودان.

٢. يكون التوافق الشعبي وقيم وأعراف الشعب السوداني وتقاليده ومعتقداته الدينية التي تأخذ في الاعتبار التنوع في السودان، مصدرًا للتشريعات التي تُسن على

المستوى القومي، وتُطبق على جنوب السودان أو ولاياته.

٣. في حالة وجود تشريع قومي معمول به حاليًا، أو قد يُسن، ويكون مصدره دينيًا أو عُرفيًا، يجوز للولاية، وفقًا للمادة ٢٦ (١) (أ) في حالة جنوب السودان، التي لا يعتنق غالب سكانها ذلك الدين أو لا يمارسون ذلك العرف أن:

أ. تسن تشريعًا يسمح بممارسات أو يُنشئ مؤسسات في تلك الولاية تلائم دين سكان الولاية وأعرافهم، أو

ب. تحيل التشريع إلى مجلس الولايات لإجازته بوساطة ثُلثي جميع الممثلين في ذلك المجلس أو يبتدر إجراءات لسن تشريع قومي تنشأ بموجبه المؤسسات البديلة الملائمة.

وتحرص وثيقة الدستور على الحفاظ على التوازن الناجم عن الثنائية، فتهتم بالتفاصيل التي تحمل الضمانات. ففي المادة (١٥٦) نقرأ ما يلي:

- دون المساس بصلاحية أي مؤسسة قومية في إصدار القوانين، يسترشد القضاة وأجهزة تنفيذ القانون عند تطبيق العدالة وتنفيذ أحكام القوانين السارية في العاصمة القومية بالآتي:

أ. يكون التسامح أساسًا للتعايش بين السودانيين على اختلاف ثقافاتهم وأديانهم وأعرافهم،

ب. يعتبر السلوك الناشئ عن الممارسات الثقافية والأعراف، الذي لا يسبب إخلالاً بالنظام العام واحتقارًا لأعراف الآخرين ولا تكون فيه مخالفة للقانون، ممارسة للحريات الشخصية في نظر القانون،

ت. لا يجوز انتهاك خصوصية الأشخاص ولا تُقبل أمام المحاكم البينة المتحصل عليها بانتهاك هذه الخصوصية،

ث. تراعي المحاكم عند ممارسة سلطاتها التقديرية في توقيع العقوبات على غير المسلمين، المبدأ الراسخ في الشريعة الإسلامية أن غير المسلمين من السكان لا يخضعون للعقوبات الحدية المفروضة وتُطبق عليهم عقوبات تعزيرية وفقًا للقانون.

أما على المستوي العملي فقد عملت الأطراف علي تطبيق القوانين بطريقة تمنع تجدد النزاعات غير السلمية، خاصةً على مستوى العاصمة القومية. وقامت السياسة في هذا الإطار علي أسس تحقق المشاركة وتحمل المسئولية معًا، تقول المادة (١٥٣):

١. يُرَاعى التمثيل في إدارة العاصمة القومية، ويُمَثِّل فيها طرفًا اتفاقية السلام الشامل تمثيلاً كافيًا.

٢. يُحَدَد التمثيل الكافي بواسطة رئاسة الجمهورية بالتشاور مع والي الخرطوم.

يُخصِّص الدستور فصولاً خاصة ومنفصلة لقضايا احترام حقوق الإنسان في العاصمة القومية، بقصد تأكيد خصوصية وحساسية الوضع ولا يتركها للضمانات العامة المبثوثة في الدستور. فتقول المادة (١٥٤): «تُكفل حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي حددها هذا الدستور بما في ذلك احترام كل الأديان والعقائد والأعراف، وتكون واجبة النفاذ في العاصمة القومية التي تكتسب أهمية خاصة باعتبارها رمزًا للوحدة الوطنية». وتحدد المادة (١٥٥) أجهزة تنفيذ القانون في العاصمة القومية: «تُشَكل أجهزة تنفيذ القانون في العاصمة القومية على أساس تمثيلي لكل سكان السودان وتكون مُدرَّبة تدريبًا كافيًا بحيث تستشعر التنوع الثقافي والديني والاجتماعي في السودان».

يحدد الدستور طريقة تصريف العدالة في العاصمة القومية في المادة (١٥٦) والتي تقول: «دون المساس بصلاحية أي مؤسسة قومية في إصدار القوانين، يسترشد القضاة وأجهزة تنفيذ القانون عند تطبيق العدالة وتنفيذ أحكام القوانين السارية في العاصمة القومية بالآتي:

أ. يكون التسامح أساساً للتعايش بين السودانيين على اختلاف ثقافاتهم وأديانهم وأعرافهم،

ب. يعتبر السلوك الناشئ عن الممارسات الثقافية والأعراف، الذي لا يسبب إخلالاً بالنظام العام واحتقاراً لأعراف الآخرين ولا تكون فيه مخالفة للقانون، ممارسة للحريات الشخصية في نظر القانون،

ت. لا يجوز انتهاك خصوصية الأشخاص ولا تقبل أمام المحاكم البينة المتحصل عليها بانتهاك هذه الخصوصية،

ث. تراعي المحاكم عند ممارسة سلطاتها التقديرية في توقيع العقوبات على غير المسلمين، المبدأ الراسخ في الشريعة الإسلامية أن غير المسلمين من السكان لا يخضعون للعقوبات الحدية المفروضة وتُطبق عليهم عقوبات تعزيرية وفقاً للقانون،

ج. الرأفة وتفسير الشك لصالح المتهم مبدآن قانونيان مطبقان على نطاق العالم ومطلوبان في ظروف السودان.

لم يتوقف الدستور عند هذا الحد بل دعا إلى إنشاء «المفوضية الخاصة لحقوق غير المسلمين». وحسب المادة (١٥٧):

١. تنشئ رئاسة الجمهورية مفوضية خاصة لحقوق غير المسلمين بالعاصمة القومية وتختص بالآتي:

أ. التأكد من أن حقوق غير المسلمين محمية طبقًا للمبادئ العامة المنصوص عليها في المادتين ١٥٤ و١٥٦ من هذا الدستور،

ب. التأكد من أن غير المسلمين لا يتضررون من جراء تطبيق الشريعة الإسلامية بالعاصمة القومية، وتطرق الدستور إلى آليات الضمانات في المادة (١٥٨).

كانت القوانين والسياسات المعلنة جيدة، ولكن المشكلة الحقيقية تتمثل في التطبيق؛ فقد واجهت المفوضية خلافات حادة من البداية. كان الإسلاميون غير راضين عن الفكرة من الأساس ولكن الضغوط الخارجية أثناء المفاوضات في (نيفاشا) فرضت مثل هذه المؤسسات لضمان حقوق غير المسلمين. وقد حاولت المفوضية تفعيل عملها وتوسيع صلاحيتها، وفي هذا الإطار قررت مفوضية غير المسلمين في السودان، إلغاء مراسيم محلية تحظر أنشطة غير المسلمين منذ عام ١٩٩٦، في خطوة تبدو أنها تستهدف سكان جنوب السودان، وغالبيتهم من المسيحيين والأرواحيين. وقد مُنعت أنشطة غير المسلمين في الخرطوم.

كما شهدت هذه الفترة مصادرة السلطات السودانية للنادي الكاثوليكي وتحويله لمقر لحزب المؤتمر الوطني الحاكم حتى اليوم. وقال قاضي المحكمة العليا ورئيس اللجنة العدلية بالمفوضية، سر الختم صالح، في تصريح صحفي أن اللجنة شرعت في الاطلاع على القوانين السارية التي تحتاج لبعض التعديل في موادها، مشيرًا إلى أربع مواد ذات

صفة دينية سيتم تعديلها. وتم حصرها في المواد ١/٧ و٨ و٢١ و٢٤ وتم وضع مقترح تعديل المادة ١/٧ بإضافة «ويستثنى من ذلك حفلات الزواج لغير المسلمين وعيد ميلاد المسيح ليكون إيقاف الحفلات عند الساعة الثانية عشرة مساءً بدلاً عن الحادية عشرة»، لافتًا إلى أن المادة ٨ تنص (لا يجوز إقامة حفل غنائي أو تقديم عرض سينمائي أو مسرحي أو معرض أو غيره أو الاستمرار فيه خلال الفترة من الساعة الثانية عشر ظهرًا حتى الساعة الثانية ظهراً من يوم الجمعة) وجاء مقترح التعديل بإضافة عبارة ويستثنى من ذلك الأخوة غير المسلمين. كذلك المادة ٢١ والتي تنص بأنه لا يجوز فتح المحال التجارية أو البيع في الفترة ما بين الثانية عشر ظهرًا والساعة الثانية ظهرًا من يوم الجمعة) بإضافة عبارة ويستثنى من ذلك محلات الأخوة غير المسلمين كما وأن المادة ٢٤ التي تنص بأنه لا يجوز لأصحاب المطاعم والبوفيهات والكافتيريات وكل من يعمل في بيع الطعام أو الشراب مزاولة عمل البيع خلال نهار رمضان) بإضافة عبارة إلا المحلات التي تتحصل علي تصاريح أو إذن بالعمل من المحليات بدون رسوم إضافية خاصة بشهر رمضان.

لكن هذه الخطوة واجهت تحديًا من قبل جماعات إسلامية، حذرت من الالتفاف على قوانين الشريعة الإسلامية واعتبرت ذلك «مجازفة تضر بعملية السلام»، قبل أن تشكك في صلاحيات المفوضية، التي أُنشئت بموجب اتفاقية السلام الشامل بين الشمال والجنوب، وقالت أنه ليس من حقها إصدار تشريعات جديدة. فقد انتقدت هيئة علماء السودان الأصوات المطالبة بإجراء تعديلات على قوانين تقترحها مفوضية غير المسلمين، ودعت الهيئة كافة أعضائها لاجتماع طارئ لبحث أربع نقاط تتعلق بحقوق غير المسلمين. واعتبر الأمين العام لهيئة علماء السودان أن أية محاولة لإدخال تعديلات جديدة على حقوق المسلمين تعد خروجًا على اتفاقية نيفاشا وذريعة لنشر الفوضى والفساد الأخلاقي. وسارعت الهيئة لدعوة كافة أعضائها إلى اجتماع طارئ للرد على الأربع نقاط التي أثارها اجتماع سلفا كير برئيس مفوضية حقوق غير المسلمين. (٢٠٠٩/٩/١ الصحف المحلية).

ويتساءل الناس عن الآليات التي تجمع بها المفوضية المعلومات المتعلقة بحالات انتهاكات حقوق غير المسلمين. وقد تم الإعلان عن المفوضية عبر التلفزيون، كما أن للمفوضية صناديق تبليغ بالمحليات تجمع من خلالها المفوضية الحالات وتتعامل معها.

ويتحدث المسئولون عن الحالات التي وردت للمفوضية، مثل فتح محل تجاري أثناء صلاة الجمعة، صاحبته غير مسلمة، قبضت عليها الشرطة وتم تدوين بلاغ في مواجهتها. وحالة حد السرقة (قطع اليد) التي حكمت بها محكمة بحري علي مواطن غير مسلم. ويتحدثون عن أن هناك بعض المسلمين المتشددين يرفضون فتح المطاعم في رمضان لأسباب تتعلق بعقيدتهم. وذكروا حادثة تكسير البوليس لدار عبادة خاص بالمسيحيين في منطقة الفردوس، وهذا الدار تم بنائه على قطعة أرض خاصة بمواطن أخر ليس له علاقة بمن بناها، وعندما احتاج لأرضه ليبني فيها اشتكى إلى الشرطة التي عملت علي إزالة مبني دار العبادة غير المخطط. (موقع: افهم دارفور ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٩). وترد الكثير من التجاوزات، فقد أمر قاض في محكمة النظام العام في نوفمبر ٢٠٠٩ بجلد بنت جنوبية قاصر تبلغ من العمر ١٦ سنة بخمسين جلدة بتهمة أنها كانت ترتدي تنورة قصيرة.

و يوجه البعض النقد للمفوضية باعتبارها مقصرة في أداء مهامها، وتحولت إلى جسم ديكوري أو مكان للمجاملات لا أكثر؛ وذلك بانهماكها في تنظيم ورش عمل لضباط الشرطة والقضاة في كيفية التعامل مع قضايا غير المسلمين، وهي ورش لا يطبق المتدربون فيها توصياتها النهائية عندما يعودون إلى مواقع أعمالهم، حيث يستمرون في جلد وإهانة بائعات الخمور البلدية، وبائعات الشاي في الشوارع، أو الفتيات عامة، بتهمة الزي الفاضح.

أما الآن بعد وجود دولتين، فيرى البعض أن الحركة الشعبية استطاعت أن تخلق لنفسها صوتا بالشمال حتى عقب الانفصال والتوطيد لأرضية سياسية بالشمال. أما بشأن الأقليات الأخرى من غير المسلمين (بالذات غير الجنوبيين)، فقد علق البعض الأمل علي دور منظمات حقوق الإنسان التي يمكن أن تكفل لهم حقوقهم؛ إلا أن المهتمين بالأمر يجدون أن المعالجة الحقيقية تكمن في استصدار قانون يكفل حقوق غير المسلمين؛ وذلك بإنشاء نيابات خاصة للتحقيق في الجرائم، على أن تراعي ثقافات ومعتقدات غير المسلمين؛ بالإضافة لإنشاء محاكم خاصة لنظر قضايا الحريات.

وانتقد الناشط في هذا المجال د. الطيب زين العابدين عددًا من المعالجات التي كانت تقوم بها مفوضية غير المسلمين، مشيرًا إلى أن بعض القضايا كان يتم الحكم فيها عبر منشورات من مفوضية غير المسلمين، وأن المفوضية لم تحقق كل البنود التي كان

يجب أن تحققها خلال ٦ سنوات، وهي عمر المفوضية. وقد دعا الطيب إلى ضرورة إيجاد وضع قانوني لكي لا يتم إغفال التعددية بالبلاد. وأضاف بأن المفوضية أُنشئت لمطالبة الحركة الشعبية بأن تكون العاصمة علمانية، فيما أصر المؤتمر الوطني على عدم علمانية العاصمة. ويعتقد الطيب أن إيجاد جسم بديل مشابه للمفوضية لن يحقق الغرض المطلوب؛ لذا لابد من إيجاد قوانين تراعي التعددية الدينية والثقافية وإيجاد قانون ملزم، مشيرًا إلى فرضية أن يستثني أي قانون جنائي مستقبلاً، غير المسلمين من عدد من الجرائم؛ أُسوة بالقانون الجنائي لعام ١٩٩١ الذي يستثني سكان جنوب السودان من عقوبات الجرائم الدينية. كما أخذ علي مفوضية غير المسلمين أنه لم يكن لها سلطة تنفيذية؛ وإنما سلطتها كانت استشارية، فهي تقدم مجرد مقترحات. ويلاحظ أن معظم العاملين في مفوضية غير المسلمين كانت جنسياتهم جنوبية، وبالطبع فإنه بعد الانفصال يتوجب عليهم الانتقال إلى دولة الجنوب الوليدة.

ويرى أحد العاملين في المفوضية، أنه لابد من قيام جسم جديد بديل لمفوضية غير المسلمين، وأضاف: لم تكن هناك مفوضية لحقوق غير الجنوبيين على الرغم من وجود أعداد كبيرة من غير المسلمين في مناطق جبال النوبة والنيل الأزرق، وأضاف "أتصور أن الدولة لابد أن تفكر في جسم يرعى تلك الفئة" أما بالنسبة لهم كمفوضية فقد انحلت ولا توجد أية جهة يمكن الرجوع إليها بموجب الدستور.

في حين يرى المسيحي فيشاى الانطونى عضو المفوضية السابق أن المفوضية تمكنت من حل عدد من المشاكل التي يعاني منها المسيحيون الموجودون بالعاصمة، وأوجدت لهم بعض المتطلبات؛ منها أراضٍ للكنائس، إضافة إلى رعاية تلك الفئة أثناء شهر رمضان باستصدارها قرارات بفتح المطاعم، وإرجاع مقابر المسيحيين وتسليمها لمصدر الكنائس، وإيجاد وسائل للكسب البديل للأشخاص الذين يمتهنون مهنًا غير مشروعة، مثل الذين يربحون من الخمور، كما أقرت المفوضية عطلة أعياد الميلاد بعدد ٣ أيام، مستعرضًا عددًا من إنجازات المفوضية. (جريدة الأخبار ٢٠١١/٧/١٠ تقرير ابتسام احمد).

أما الآن فهناك فراغ قانوني لابد من سده بهدف حماية المواطنين غير المسلمين، خاصة مع تصاعد الدعوة لدستور "إسلامي كامل"، علمًا بأن بعض هؤلاء الداعين لا يزال قابعًا في مفهوم "أهل الذمة".

يلاحظ المرء أن تصاعد الدعوة للدستور الإسلامي يقابله تأزم في الأوضاع السياسية. وهذا ما يربط بين الأغراض والمصالح السياسية وارتفاع صوت الداعين للدستور الإسلامي، فالتوقيت ليس صدفة، وفي السياسة والتاريخ لا مكان للصدف والحظ.

يثير التدخل المستمر لرجال الدين في الشئون العامة للناس، كسلطة دينية تمتلك الحقيقة المطلقة، وليس بصفة المواطنة والحقوق الأساسية في التعبير عن الرأي؛ كثيرًا من الخلاف والاستهجان. فقد أصدرت المجموعة المسماة: هيئة علماء السودان فتوى إشكالية حول مسيرة يوم الاثنين السابع من ديسمبر ٢٠٠٩ والتي نظمتها القوى التي شاركت في مؤتمر جوبا. يرى رجال الدين أن رأيهم نهائي، لا يحتمل أي جدل؛ فهم قد ثبّتوا أنفسهم كمرجعية دينية مطلقة تحتكر حق تفسير الدين، وأي نقاش معهم يُدخل صاحبه في زمرة الكفر والردّة، وعداء الإسلام. فقد قصروا صفة: أهل الذكر، علي مجموعة تلقت تعليمًا دينيًا واحتلت مواقع في مؤسسات دينية؛ فتلك المجموعة -حسب لغتهم- ختمت "العلم" وبالتالي لا يحتاج ما تلقته من معارف دينية إلى أي تطوير أو إضافة أو مراجعة.

يثير ذلك تساؤلات حول هوية هذه الجماعة وكيف ولماذا تكونت؟ هل برزت حاجة واقعية حقيقية لقيام مثل هذا الكيان، ومن يحق له أن يفتي وكيف نوقف فوضى الفتوى حيث يتصدى لها الكثيرون في القنوات الفضائية وأجهزة الإعلام. والموقف من التسيب في إصدار الفتوى. كما يهمنا معرفة الإضافة الاجتهادية أو التجديد الذي تساهم به هيئة علماء السودان من خلال نشر مثل تلك الفتوى. فالمسلمون يعانون من حالة تخلف وتأخر تاريخي، جعل شكيب أرسلان يتساءل مبكرا لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ وأن يكتب أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟.

هناك حاجة إلى اجتهاد يبحث في سبل اللحاق بالعصر ورفع التناقضات بين الإسلام ومنجزات الإنسانية المادية وغير المادية. فما هو إسهام هيئة علماء السودان في هذا المجال؟ هل تسببت فتاوى الهيئة في إدراجها ضمن ما يسمي فقهاء السلطان أو علماء السوء أم أن الهيئة مستهدفة؟ هل تُفضل وجود السلطان الجائر علي غياب السلطان أو تأجيله؟هل يمكن أن يكون الإفتاء مستقلاً تمامًا ولا يقف إلا مع الحق، أم أن جاذبية السلطة، أو هيبتها، يستحيل مواجهتها ومقاومتها؟

أول الأسئلة هو: ما هي المعايير المُعتمَدة للاختيار، هل هي قدراتهم وكفاءاتهم أم حسب الوظيفة والانتماءات الأيديولوجية؟ هل تمثل الهيئة كل علماء السودان، بمعنى هل العلماء الذين ينتمون إلى حزب الأمة والحزب الاتحادي والأحزاب والطرق الصوفية الأخرى؟ ولماذا لم يصدر المجمع الفقهي السوداني فتوى بخصوص المسيرة وهو الجهة الرسمية المنوط بها ذلك؟ وهل يتم التنسيق بين المنظمات ذات الطابع الديني مثل مجمع الفقه والمجلس الأعلى للدعوة الإسلامية، والمجلس القومي للذكر والذاكرين؟ كيف تم تسجيل الهيئة هل هي منظمة مجتمع مدني ذات عضوية مفتوحة وطوعية أم هي نقابة مهنية؟

يرى البعض أن فكرة وجود هيئات للفتوى هي أقرب إلى البدعة والاستحداث، لأنه لم يوجد في الإسلام منذ الخلافة الراشدة ما يسمى بالمفتي. ظلت عملية إبداء الرأي والاجتهاد والتفسير، عملية فردية، وتتطلب توفر صفات صعبة من العلم والأخلاق. ومع الزمن وتباعد الناس عن البداية وظهور قضايا جديدة احتاج الناس لمن يجيب عن أسئلتهم. وتقدم الفقهاء لبيان وتوضيح الدين من خلال التأويل والتفسير، وهنا ظهرت حاجة حقيقة لما درجنا علي تسميته: الفتوى. فقد خشي المسلمون على الأحكام الدينية نتيجة التطورات التي أصابت مجتمعاتهم وحكامهم الذين لم يعودوا متفقهين في العلوم الدينية. كان الفقه –في البداية– ينمو ويتطور بواسطة عمل شعبي، بعيدًا عن نشاط الدولة وأجهزتها أي من وظائف المجتمع المدني وليس الدولة.

ويفرض المجتهد نفسه من خلال الاعتراف العام الذي يكتسبه بعلمه وتدريسه ومناظراته، وتسعى الناس إلى من تتوسّم فيه الصلاحية للفتوى فيستفتونه. وصنّف بعض الأكاديميين المهتمين بالسوسيولوجيا المهنية أو السياسية الفقهاء: "كفئة اجتماعية ذات وظيفة أيديولوجية تتمثل في نوع من الوساطة الدينية التي تقوم على تقديم الخدمات الروحية والدينية لعموم المؤمنين سواء في أداء الشعائر أو في إصدار الأحكام وفي الإرشاد والتوجيه المعنوي والأخلاقي على وجه العموم". وأخذت هذه الفئة الاجتماعية تتميز تنظيميًا ووظيفيًا وأيديولوجيًا مع ازدياد الحاجة إليها للفصل والإفتاء في القضايا التي جاءت مع التحديث والتغيرات الاجتماعية.

لم يعرف الإسلام فكرة فصل السلطات الثلاث، فمنذ عهد النبوة وحتى الخلفاء وأمراء المؤمنين والسلاطين وحكام المسلمين عامة، تركزت السلطة التشريعية

والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية، في يد الحاكم، باختلاف التسميات والألقاب، لذلك رُبطت ممارسة الفتوى -في البداية- بالسلطة العامة بطرق متعددة، فقد سيطرت الدولة، ممثلة في القاضي، على ممارسة المهمة، حيث كان باستطاعة القاضي -في حالة الضرورة- أن يحجر على المفتي، رغم أنه من المتعارف عليه، أن يقوم القاضي بسؤال المفتي -استفتائه- والعكس غير ممكن.

إن ارتباط الفتوى بالسلطة السياسية أضر بشروط المفتي الصحيحة. ونلاحظ كثرة فتاوى هيئة علماء السودان في قضايا خلافية وسياسية غالبًا، إذ يبدو أن الهيئة تريد تمتين علاقاتها مع السلطة علي حساب رصانة ومسئولية العلم الديني، وكثيرًا ما تستغل الهيئة الاسم الضخم في إرهاب المعترضين على مواقفها. وهي تسمية -بالفعل- غير دقيقة والأصح هو "هيئة فقهاء السودان" أو علماء الدين. فهي تسمية توحي وكأن العلم هو الفقه وحده، وهنا يخرج من التصنيف علماء الفيزياء والرياضيات والطب. وهذا ما يفسر لماذا صار أي شيخ يفتي دون أن يطرف له جفن في نقل الأعضاء أو علوم الفضاء أو الاستنساخ أو الشيزوفرنيا. فقد نصّب المفتون من أنفسهم سدنة المعرفة والحكمة والقائمين عليها، حيث تراجعت كل أنواع العلم التجريبي ليحل العلم الديني محلها؛ فالفقهاء هم الذين يحتلون شاشات القنوات الفضائية ويتحدثون بلا تردد عن موضوعات لم يدرسوها، وهم من يساهمون في إفقار المعرفة والعلم بسبب خروجهم عن تخصصاتهم والتعدي علي ميادين معرفية تحتاج لتأهيل مختلف لا يملكه الفقهاء.

الفصل الخامس
حرية المرأة وقانون النظام العام

يلاحظ المرء أن موضوعيّ: المال والمرأة، يحتلان مساحة معتبرة في العقل الإسلامي؛ وبالضرورة في العمل والنشاط والجهد. وقد سبب موضوع المرأة قلقًا متعاظمًا حين وصلوا إلى السلطة، لأن المرأة السودانية كانت قد حققت بعض المكاسب السياسية والاقتصادية الهامة. واستهل الإسلاميون حكمهم باتخاذ موقف متزمت من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، وقد وصف النائب العام الاتفاقية بأنها تعد إلغاءً للشريعة ومشروعًا صهيونيًا إباحيًا واسترقاقًا للمرأة. (صحيفة الأيام ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٠). أعقب ذلك قرار والي الخرطوم رقم٨٤ لعام ٢٠٠٠ والذي قرر منع النساء من العمل في الأماكن العامة التي حددها القرار.

واستمرت سياسات القمع الاجتماعي مع إصدار ما سُمي بقانون النظام العام لولاية الخرطوم لعام ١٩٩٦، والذي تضمن موادًا تتدخل مباشرة في الحياة الخاصة، بدءً من إقامة الحفلات الغنائية ومواعيدها، ومنع الرقص المختلط، وما سُمي بالأغاني الهابطة، وضوابط استخدام المركبات العامة مثل تخصيص أحد الأبواب للنساء وعشرة مقاعد، وتنظيم أماكن تصفيف الشعر.

حاول النظام شغل المنظمات الطوعية بهذه القضايا الجانبية، وإبعادها عن المطالبة بالحرية والديمقراطية مثلاً. وفي هذا الإطار شُكِّلت اللجنة العليا لتزكية المجتمع، ولجنة الأمن العام والمظهر العام. وصدرت توجيهات من والي الخرطوم لفرض الزي الشرعي (الحجاب) على النساء والطالبات، كذلك على كل العاملات في أجهزة الدولة،

ومنع أي امرأة لا تلتزم بالحجاب من دخول المؤسسات الحكومية. ومن المفارقات أن زعيم الحركة، الشيخ حسن الترابي، كتب عن حرية المرأة واحترامها ولكن تغيرت ممارسات الإسلاميين حينما وصلوا إلى السلطة. وهذه خطورة هذه الحركات التي تعتمد على التكتيك والتضليل ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة، أي طالما الهدف نبيل يمكن استخدام كل الوسائل.

لم تصمد هذه القوانين والإجراءات الرامية لطهارة المجتمع أمام الأزمة الاقتصادية الطاحنة والسياسات الخاطئة، حيث كانت المرأة أولى الضحايا بسبب هشاشة أوضاعها الاجتماعية/الاقتصادية. فقد فرضت الضغوط المعيشية على أعداد متزايدة من النساء النزول إلى سوق العمل وامتهان كثير من المهن الوضيعة. ومن أبرز الظواهر، بائعات الشاي في الشوارع والأسواق والساحات. كذلك زاد عدد المتشردات، وصاحب ذلك ارتفاع ملحوظ في معدلات جرائم النساء، ونوعية الجريمة. وعرف السودان ارتفاعًا مذهلاً في نسبة الطلاق وما صاحب ذلك من تفكك أسري، وبالذات طلاق الغيبة وعسر الإنفاق.

المرأة في العقل الإسلامي:

تحتل المرأة مساحة معتبرة في العقل الإسلامي، ولو تم توظيف هذه المساحة في قضايا العلم التجريبي والتكنولوجيا لبلغ العالم الإسلامي مراتب النهضة والتقدم. ولكن كانت النتيجة تعطيلاً مزدوجًا للعقل والمرأة معًا، فصارت الخسارة مركبة. ولكن في التجربة السودانية كانت المرأة أكثر عناصر المجتمع معاناة، وازدادت حياتها صعوبةً وتعقيدًا، فهي تعاني من آثار المشروع الحضاري كمواطن سوداني ثم كامرأة سودانية. وقد وجدت المرأة نفسها في ظروف شائكة لم تعرفها من قبل، فسياسية التحرير الاقتصادي جعلتها في قلب عملية الإفقار، كما رمت بها في منافسة غير عادلة لا تملك لها الأسلحة اللازمة. وفي نفس الوقت يُسقط عليها الرجل -زوجًا، وأبًا، وأخًا- كل احباطاته اليومية، وقهره، وحتى وساوسه. ويلاحقها ضغط المجتمع الذكوري/الأبوي في كل مكان، فإذا كان الأمر يتعلق بالفصل التعسفي في بنك الخرطوم مثلاً فهي أولى الضحايا، و إن كانت المشكلة انفلات الشارع فهي السبب بملابسها ومكياجها وخروجها بلا داع إلى خارج المنزل.

ظلت المرأة تمثل هاجسًا وعقدةً في عقل ونفس المتدين التقليدي والمحافظ، حيث تمثل تلك الوضعية امتدادًا لفكرة الخطيئة الأولى، والتي أضاف إليها الفقهاء المسلمون المحافظون تراثًا ضخمًا، استند عليه الإسلاميون السودانيون في تشكيل نظرتهم للمرأة، وموقفهم العملي. ونجد الكثير من الأحاديث والمرويات والقصص، التي تكرس للصراع المستمر بين المرأة والرجل في التاريخ الإسلامي. ويتكرر الاستشهاد بمثل تلك الأحاديث التي تحذر من النساء: « اتّقوا الدنيا واتّقوا النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء». (صحيح مسلم، ج٤، ص٢٠٩٨). وحديث آخر: «ما يئس الشيطان من ولي قط إلا أتاه من قبل النساء». ويروي حديث: «أكثر أهل النار من النساء». أو : « ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء». وهكذا تكون تراث ضخم من الأحاديث المماثلة والشروحات والفتاوى، أصبح الأساس لثقافة فقه المرأة، واتسع هذا الفقه ليشمل كل المخالفين والمعارضين، أو من يمثلون خطرًا على النظام السائد والأمر الواقع.

واستطاعت النظم والأسر الحاكمة المتعاقبة توظيف فقه القمع في صراعاتها السياسية، ولكنها لم تنجح تمامًا في المجال الاجتماعي وخاصًة في التعامل مع المرأة. فقد ظلت المرأة –العدو المراوغ مبثوثة في ثنايا وتلافيف المجتمع والحياة– في الأسرة، السرير، الشارع، الحمامات العامة، القصور، الحريم، والآن في المكاتب، الجامعات، المدارس، مناسبات الأفراح والأحزان، وفي الأوزون وعفراء وحي مايو وسوق ليبيا. فالمرأة لا تمثل حزبًا أو فرقة دينية أو جماعة أو مذهب يمكن مواجهته وسحقه كما حدث لكثير من الجماعات والفئات المثيرة للقلق وعدم الاستقرار. كذا يصعب تحديدها ومعرفتها كحقيقة وكيان ملموس يمكن التعامل معه بحسم نهائي.

ومن هنا تنامت فكرة «أبلسة» وشيطنة المرأة، والتي تحمل وزر كل الأزمات والهزائم بأشكالها. وهي تحمل مسئولية كل شيء سالب، وصارت جزءً من المؤامرة الغامضة التي لم يقطع حول مُكوناتها. لذلك لم يكن غريبًا أن تحتل مسائل وشئون ومشكلات المرأة كل هذا الحيز الغالب في الفقه الإسلامي، وفي الفتاوى، وأجهزة الإعلام المستقبلة للأسئلة، وفي الندوات والمؤتمرات والملتقيات الدينية، ومجالات الوعظ والدروس الدينية.

إننا نلاحظ بسهولة، حين نقارن كثافة فقه المرأة مع ميادين المعاملات والعبادات الأخرى، أهمية إشكالية ومشكلات المرأة في العقل والحياة الإسلاميين. لذلك اتخذت الإنقاذ موقفًا متزمتًا من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، وفي ندوة نظمتها هيئة علماء السودان -التي قادت حملة الهجوم على الاتفاقية- والمجلس العالمي للعالمات المسلمات بالتعاون مع صندوق دعم تطبيق الشريعة، انتقد مستشار رئيس الجمهورية لشئون التأصيل (د. علي أحمد الإمام) الاتفاقية، وقال أنها ناسخة للقرآن والسنة ومخالفة للآداب والأعراف والأخلاق، مؤكدًا أن الإسلام قادر على تقديم البديل للعالم أجمع رغم الحجة القوية للاتفاقية. واتفق معه الأستاذ (محمد عثمان صالح) الأمين العام لهيئة علماء السودان و(محمد إبراهيم) قاضي المحكمة العليا ونائب الأمين العام، والذي وصف اتفاقية (سيداو) بأنها تُعَد إلغاءً للشريعة ومشروعًا صهيونيًا إباحيًا واسترقاقًا للمرأة. (صحيفة الأيام ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٠).

كان الموقف من قرار والي الخرطوم والذي يمنع النساء من العمل في أماكن معينة، تحديًا لسلطة إظلامية تريد إعادة السودان إلى الخلف. ورغم ظروف القهر والعسف أبدى المجتمع المدني السوداني، نساءً ورجالاً، بسالة منقطعة النظير في مقاومة القرار، فقد أصدر(د. مجذوب الخليفة)، والي ولاية الخرطوم في الرابع من سبتمبر ٢٠٠٠ قراره رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٠ والقاضي بمنع وإيقاف عمل النساء في المواقع التالية:

١. العاملات في محطات الوقود اللائي يقمن بصرف الوقود بواسطة المسدسات للجمهور.

٢. العاملات في تقديم الخدمات بالفنادق والمطاعم والكافيتريات السياحية ونحوها من تقديم خدمات السفرة المباشرة للعامة ما عدا خدمات الأسر.

٣. لا تقدم خدمات الغرف بالفنادق من قبل العاملات النساء إلا للنساء فقط. ويأمر القرار وزارة الحكم المحلي والإدارة والتنظيم والشئون الاجتماعية والثقافية وإدارة شرطة الولاية وضع القرار موضع التنفيذ الفوري.

انطلقت المقاومة -دستوريًا وسياسيًا- بطريقة أدهشت السلطة التي كانت تظن أن السودانيين قد تم «تدجينهم»، وقد استند الطعن المقدم أمام المحكمة الدستورية على:

١. أن القرار قد أضر بمصالح النساء العاملات في تلك المهن المشار إليها وأهدر حقًا دستوريًا معلومًا تحميه المادة «٢١» من الدستور وهو الحق في التساوي

في وظائف الحياة العامة وفي الأهلية للوظيفة وعدم التمييز بسبب العنصر أو الجنس أو الملة الدينية.

٢. أن المهن التي قضى القرار بإيقاف ومنع عمل النساء بها هي مهن شريفة مشروعة تتكسب منها هؤلاء النسوة، ومنعهن وإيقافهن من ممارسة تلك المهن يعتبر تعديًا وإهدارًا لحق دستوري كما ورد في المادة «٢٨» من الدستور والتي قررت حق الكسب. (مرافعة د. إسماعيل الحاج موسي).

أما الأستاذ (غازي سليمان) المحامي، فقد كان له مدخل آخر، إذ يقول في رده على دفاع والي الخرطوم:

«نلتمس المحكمة الموقرة السير في إجراءات الطعن وذلك للآتي:

١. لأن المحكمة غير مختصة.

٢. لأن قرار الوالي قد سلب الطاعنات حقهن الدستوري المنصوص عليه في المادة «٢١» من الدستور.

٣. لأن قرار الوالي قد انتهك حقوق الطاعنات في عدم التمييز فيما بينهن وبين الرجال كما نصت على ذلك المواثيق الدولية الآتي ذكرها:

العهد الدولي للحقوق الاقتصادية الاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦ وقد صادقت عليه حكومة السودان بملحق التشريع رقم ٨٦/٣/١٥. ولابد من الإشارة هنا لقانون فيينا للمعاهدات لسنة ١٩٦٩ الذي صادقت عليه حكومة السودان بالتصديق رقم ٢٠/٩٠، وهو ملزم للدولة بمراعاة واحترام الحقوق المنصوص عليه في المواثيق الدولة».

ثم أضاف: «أن قرار الوالي المطعون فيه لا علاقة له بالإسلام –الدين القيم– ذلك لأن الإسلام لا يقر التسلط العرقي ولا الديني. وبحكم الدستور الحالي للبلاد –الذي يستمد منه الوالي كل سلطاته– فإن السودان وطن متعدد ومتباين الأعراق والديانات والثقافات تتسامح فيه الديانات وتأتلف فيه الأعراق. ومن ثم فأن أية قرارات تصدر في السودان يجب أن تحترم هذا التباين لأهله ومجتمعاته بما يوطد لروح الوفاق والوحدة الوطنية على عكس قرار الوالي المطعون فيه الذي وطد لعصبيات الملل الدينية بحيثياته (المعلبة) قمة التسلط والاستغلال البين للدين بما يماثل رفع المصاحف يوم (صفين) وكانت دعوة حق أريد بها باطل وما أشبة الليلة بالبارحة».

وصفت الهيئة النيابية بمجلس ولاية الخرطوم التشريعي قرار والي الخرطوم القاضي بمنع عمل النساء في محطات الوقود والمطاعم والفنادق بأنه متطابق مع أحكام الشريعة الإسلامية والمادتين ١٦-١٨ من الدستور وقانون العمل وقانون تنظيم السياحة والفنادق.

وقالت الهيئة في بيان أصدرته في ٤ سبتمبر ٢٠٠٠ بعد استماعها لشرح من والي الخرطوم حول دواعي وتداعيات قراره، إنها لم تر في القرار ما يناقض أية اتفاقيات دولية أو إقليمية أو أي مساس بحقوق المرأة وذهبت إلى القول «إن القرار يهدف في بمجمله إلى تكريم المرأة وصيانة كرامتها ووضعها في المكان الذي يليق بها مراعاة لأصول الدين وتقاليد المجتمع». وأضافت الهيئة أنها تتفهم قرار المحكمة الدستورية القاضي بتعليق قرار الوالي، مؤكدةً حرصها على حقوق المرأة وكرامتها وحقها المشروع في العمل وفق القوانين المنظمة وطبيعة تكوينها.

كما قال اتحاد عمال ولاية الخرطوم أن قرار الوالي لم يتضرر منه أحد «لا المرأة العاملة ولا أصحاب العمل وذلك للاحتياطات الإجرائية التي حواها وتضمنها ذيل القرار». وأضاف الاتحاد في بيان أصدره أمس إن القرار لم يمنع عمل المرأة مطلقًا حتى نصفه بأنه متعارض مع قوانين العمل السودانية والدستور وذكر «إن ما تشير إليه صياغة ومضامين القرار إنه تنظيم وترتيب العمل وأدوار المرأة والرجل في مواقع محددة». وزاد أن القرار لم يخالف قوانين منظمة العمل الدولية.

ودعا البيان والي الخرطوم لحل مشكلات المرأة العاملة ذات الأبعاد المختلفة حلاً جذريًا وتكوين لجنة لمعالجة ومتابعة مشاكل المرأة العاملة ووضع الحلول الناجحة لها وضمان التنفيذ الفوري. وطالب الاتحاد بتحريك الصناديق الاجتماعية وتوظيفها لإنشاء مؤسسات خدمية وإنتاجية تستوعب النساء العاملات وتكفيهن شر الحاجة والعوز.

وقال الاتحاد إنه لا يبكي ولا يتباكى على وظائف هامشية تفتقد فيها المرأة فرص التدريب والترقي وبيئة العمل المهيأة الصالحة التي تحقق لها الأمن والسلامة والاستقرار وتستوعب فيها وفق تخصصها وقدراتها العلمية والفنية، بل «نبكي ويعلو صوتنا بالنواح على شريحة كبيرة من النساء أقعدهن الفقر واضطرتهن الحاجة للجلوس على الرصيف، بعضهن دفع بنفسه لتلك الوظائف المجهدة والتي قد تعرضهن للحرج

والبعض الآخر ينتظر وفي الانتظار مرارة. وفي الانتظار استفحال لعدد من المشاكل الاجتماعية».

إلى ذلك جدد د. مجذوب الخليفة والي الخرطوم تمسكه بقراره وقال إنه لم يتخذه من فراغ بل جاء بعد دراسات أُجريت قبل شهرين من إصداره.

وذكر في توضيحه لمجلس الخرطوم أن نسبة الجرائم الأخلاقية بالولاية ارتفعت بنسبة ٤٤٪ (الرأي العام ٥ سبتمبر ٢٠٠٠).

ووصف الأستاذ (علي النصري) رئيس الهيئة السودانية لحقوق الإنسان القرار بأنه لا يتوافق مع «الدستور والشريعة الإسلامية، ولا يتفق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الخاصة بكفالة الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية للمرأة التي صادق عليها السودان». وقال أن قرار والي الخرطوم غير الموفق أحرج الرئيس في نيويورك ومستشارتيه لشئون المرأة والطفل اللتان كانتا تشاركان حينها في مؤتمر في أوروبا. وأوضح النصري للمحكمة أن قرار الوالي ليس له سند في الدستور أو القانون وأن المادة ١١٠/د من الدستور تحدد أن القرار من اختصاص السلطة الاتحادية وبذلك يكون قرار الوالي الذي أصدره لا يدخل ضمن اختصاصاته. مشيرًا في ذات الوقت إلى أن إصدار قرار كهذا هو من اختصاص وزير القوي العاملة حسب الدستور». (صحيفة الأيام ١ نوفمبر ٢٠٠٠).

أما الشهود الآخرون فقد كان أولهم السيد وكيل وزارة العدل مقرر المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، والذي قال أن القرار «يحتاج لمعالجة حتى يتفق مع الدستور والقانون». وثانيهم، وهو السيد وزير العدل ورئيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، والذي علق على القرار قائلاً «أنه يتفق مع السيد رئيس الجمهورية في أنه قرار غير مدروس».

ويُلاحظ أنهما حاولا جهدهما عدم إدانة القرار بشكل مباشر، أما المرافعة الختامية للدفاع فقد جاء في ختامها: «الأصل قرار المرأة في بيتها ويجوز أن تخرج للعمل إذا دعت الحاجة وتعريف الحاجة في الاصطلاح : هي ما يحتاج إليه الناس لليسر والسعة واحتمال مشاق التكليف وأعباء الحياة وبفقدها لا تختل حياتهم ولا تعمها فوض ولكن ينالهن الحرج والضيق –(عن أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف ص ١٩٩)– بمعنى ما يترتب عليها تفويت مصلحة والضرورة ما يترتب عليها أذى، لكن لابد من مراعاة

الضوابط في خروج المرأة:

١. ارتداء الزي الشرعي.

٢. عدم الاختلاط بالأجانب.

٣. عدم الخلوة بالأجانب.

٤. أن يناسب عملها طبيعتها؛ لأن من ينادي بعملها في كافة المجالات قد ظلم المرأة.

٥. ألا يترتب على هذا العمل مفاسد لأن في الشريعة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

ختامًا: فإن مرمى القرار هو حفظ الحياة وكرامة الإنسان ذكرًا كان أم أنثى وحفظ الحقوق للجميع تخصصًا وكمًا والوعي من اختراق الأسرة وتدميرها، وهذا هو ما قصده القرار الصحيح المؤيد بالقرآن والقوانين والعلم والبداهة والعقل والوجدان السليم.

وبما أن عمل الوالي ومسئولية منصبه على حفظ الدين قبل كل شيء، وأن قراره كان إعمالاً لهذا المبدأ الشرعي الحاكم، وأن قراره لم يعمد إلى إبطال حق ولا تحريم ولا إباحة محرم؛ وإنما كان إعمالاً لضوابط شرعية في أمور فرعية وليست كلية فإن القرار لا يتعارض مع نص دستوري. والدستور نفسه يُقر مبدأ حاكمية النصوص الشرعية، وأن الدستور وكافة مصادر التشريع لا معول لها مع مخالفة النصوص الشرعية، عليه واستنادًا لما تقدم يتضح لنا جليًا ولسيادتكم أولاً أن القرار المطعون فيه لم يُهدر حقًا دستوريًا أو قانونيًا للطاعنات، كما أنه لم يثبت أمام محكمتكم الموقرة حدوث أي ضرر من جراء هذا القرار لأي من الطاعنات كما أن الفقرة (٤) من القرار تنص صراحة على ألا تمس أي من العاملات في تلك المواقع التي يشملها القرار ضرر.

كما أن القرار لا يعتبر تشريعًا فهو لا يعدو أن يكون قرارًا إداريًا تنظيميًا داخليًا في حدود سلطة الوالي واختصاصاته الواردة في القانون والدستور. وعليه ولكل هذه الأسباب مجتمعة، ولأي سبب أخر ترونه، خاصةً وأنكم علماء القانون والشريعة ومنكم من أسهم في وضع التشريعات الإسلامية ودساتير السودان المستمدة من الشريعة والعرف، فإننا نلتمس من سيادتكم شطب الطعون المقدمة التي لا تستند إلى شريعتنا السمحة أو الدستور أو القوانين أو الأعراف. وجزاكم الله خيرًا».

أوردت هذا الجزء من المرافعة كاملاً لأنه يمثل في حقيقته موقف الإسلاميين الأصيل من عمل ودور المرأة بلا رتوش تقضيها تحسين مواقفهم من الديمقراطية وحقوق الإنسان وفي النهاية تم إيقاف العمل بقرار الوالي.

دخلت قضية تقييد عمل المرأة في العاصمة السودانية مرحلة معقدة بإصرار حاكم الخرطوم الدكتور (مجذوب الخليفة) على تحدي حكم المحكمة الدستورية التي هددت بدورها باستخدام القوة لإرغام الحاكم على التقيد بالحكم. وقد استقوى حاكم الخرطوم بمساندة من برلمان الولاية، الذي أيد قرار منع عمل النساء في مجالات خدمة الجمهور خاصةً في الكافيتريات والفنادق ومحطات الوقود.

كما قمعت سلطات الأمن مظاهرة نظمتها مجموعة من النساء ذوات الاتجاه اليساري احتجاجًا على القرار، وتم اعتقال ٢٦ منهن. فقد تصدت قوات من الشرطة لمسيرة للتجمع النسوي الديمقراطي كانت في طريقها إلى مجلس الوزراء لتسليم مذكرة احتجاج على قرار والي الخرطوم الخاص بحظر عمل النساء في بعض المرافق، وقامت بقمعها بالقوة ومحاصرتها بمسيلات الدموع والهراوات مما أدى إلى إصابة بعض المشاركات بجروح، ومن ثم تم اقتياد بعضهن إلى مقار الشرطة للاستجواب، وكانت المسيرة بقيادة (الخنساء سوار الذهب) أرملة المقدم (بابكر النور) أحد قادة الانقلاب اليساري في ١٩٧١ وأعلن (غازي سليمان) المحامي رئيس التحالف الوطني لاسترداد الديمقراطية في تصريح لـ (البيان): عن تكوين هيئة للدفاع عن المجموعة الناشطة التي تم احتجازها. وقال أن تصدي الشرطة للمظاهرات يمثل إهدارًا لحق دستوري وقانوني وحق حرية التعبير والتجمع السلمي.

وناشدت المجموعة السودانية لحقوق الإنسان التي يترأسها غازي سليمان المنظمات والمجتمع الدولي بالضغط على الحكومة لإيقاف انتهاكات حقوق الإنسان. وشملت قائمة اللاتي خضعن للتحقيق كلاً من: قمر عبد الله محمد صالح، عزيزة عوض، نعيمة عوض السيد، نجاة أبو القاسم، رشا عبد الله، صفاء عبد الرحمن شريف، صفية عبد الرحمن شريف، سحر محمد طاهر، فايزة أبو بكر مصطفي، علوية أحمد صديق، نعمات يعقوب، مها يعقوب، أنعام عبد الله، صالحة عبد الله سعيد، محاسن مصطفي، مني محمد الطاهر، كوثر إبراهيم، زينب على العمدة، أميرة يوسف أبو طويلة، خنساء سوار الذهب، سلوى سعيد عبد المجيد، نازك محجوب، عوضيه

الحاج، زهراء فضيل، انتصار التوم، وصال عبد المجيد، وأنعام عبد الله سعيد». (البيان ٥ سبتمبر ٢٠٠٠).

لم يتوقف أصحاب المشروع الحضاري عن إصدار القوانين المقيدة للحريات حيث ظنوا أنه باستطاعتهم -اعتمادًا على قوة القانون- تغيير المجتمع وإعادة صياغة الإنسان السوداني. وفي صراع القوانين مع الواقع تتجمد القوانين بعد أن تكون قد تعرضت لهجوم وكشفت عن حقيقة مواقف الإسلاميين في قضايا الحريات، ومن ضمن هذه القوانين أصدرت ولاية الخرطوم قانون النظام العام لولاية الخرطوم سنة ١٩٩٦ وقد تضمنت مواده تدخلاً مباشرًا في الحياة الخاصة، بدءً من إقامة الحفلات الغنائية الخاصة والعامة وضوابطها مثل الحصول على تصديق ثم بداية ونهاية الحفل ومنع الرقص المختلف ومنع الأغاني الهابطة وضوابط استخدام المركبات العامة مثل تخصيص أحد الأبواب وعشرة من المقاعد النساء في وسائل النقل العاملة في الخطوط الداخلية، كما حظر القانون التشرد والتسول والكسب منه إذ يجوز للشرطة جمع المشردين وتسليمهم لدور الرعاية الاجتماعية، وتنظيم أماكن تصفيف الشعر والشروط الواجب توافرها في العاملات بتلك المحلات، حظر أعمال الشعوذة والدجل والسحر والزار. كما حظرت القوانين استخراج أو تجديد رخصة محل إذا كان اسم المحل يتنافى مع العقيدة والقيم والأعراف الصالحة.

علق الأستاذ (كمال الجزولي) المحامي في ندوة عن «تجربة النظام العام ومدي مساسه بالحقوق والحريات» أقامها معهد التدريب والإصلاح القانوني بقوله «في اعتقادي أن قانون النظام العام صُمِّم بناءً على فكرة معادية للمرأة، وهي فكرة تخلصت منها المرأة منذ زمن طويل للغاية، وهي فكرة لم يتناولها الإسلام مطلقًا بينما تورط فيها الغرب، وهي فكرة النظر إلى المرأة باعتبارها مقرونة بالشيطان، ومن خلال ما ورد إلينا عبر ١٥ قرنًا لم تصلنا أية قضية، أو فلنقل سابقة، حدثت أمام الرسول صلي الله عليه وسلم بزعم أن هذه امرأة متبرجة أو كذا، وليس لمقل هذا مرجعية على الإطلاق» .

وقال إن القانون قائم على إطلاقات خطيرة للغاية؛ مما يؤكد أن هذا القانون أصبح يمثل ورطة لمن أصدروه، كما الدستور، وطبعًا الأمر يعود هنا إلى أن الأنظمة الدكتاتورية التي تعمل بمبدأ تسهيل الأمور عكس الأنظمة الديمقراطية التي تخضعها

للنقاش والفحص، ومعروف أن هذا القانون صدر عبر منهج ديكتاتوري ولم يراع من حوله، حتى بعض المنتمين لفكر النظام، ناهيك عن الآخرين. (الصحافة ٦ فبراير ٢٠٠٠).

استمر مسلسل القوانين المُقيِّدة للحريات، والمُسيئة للسلوك الشخصي، والمُنتهكة لحقوق الإنسان، حيث صدر قانون الآداب والرق الاجتماعي، وكان من المتوقع أن يحل محل قانون النظام العام، ولكن القانونيين لاحظوا أنه جاء إضافة للقانون القديم، وسار في نفس خط المساس بالحريات.

وجاء في الأخبار: «تسلم الأستاذ أمين بناني وزير الدولة بوزارة العدل أمس مشروع قانون الآداب والرقي الاجتماعي لسنة ٢٠٠٠ بديلاً لقانون النظام العام وقام بتسليم مشروع القانون الذي يحتوي على ثمانية فصول و٤٢ مادة للشيخ عبد الجليل النذيري الكاروري رئيس اللجنة المكلفة بمراجعة قانون النظام العام والذي قال بأن شعب السودان بطبعه ينشد الحرية والخلق، مبينًا أن اللجنة اجتهدت في الموازنة بين الحرية المتاحة والأخلاق المرعية حتى وصلت إلى هذا القانون بعد الاطلاع على عدة قوانين بينها الدستور. وفي ذات الصدد قال الأستاذ (هشام عثمان) مقرر اللجنة أن أهم ما يميز هذا القانون أنه أتى بعقوبات جديدة تمثلت في التعهد واللوم والتوبيخ مشيرًا إلى أن هذه العقوبات كان يعمل به في العقوبات الإدارية وتوجد في القانون الجنائي». (الرأي الآخر ٢١ يوليو ٢٠٠٠).

توالت القرارات والقوانين من أجل السيطرة على الانفلات الأخلاقي وضبط المجتمع. وقد جاء في الأخبار: «أجاز الاجتماع المشترك بين مقرر اللجنة العليا لتزكية المجتمع الأستاذة (سامية أحمد محمد) وزير الرعاية الاجتماعية وبين مديري الأندية والحدائق العامة والمتنزهات مشروع لائحة تنظيم ارتياد الحدائق العامة والأندية والكافيتريات بعد إجراء تعديلات وإضافات، وتُرك أمر الصياغة النهائية للمشروع لمندوبي الأندية والحدائق العامة لعرضها في صيغتها النهائية تمهيدًا للعمل بها. وكانت الأستاذة (سامية أحمد محمد) قد أكدت في بداية الاجتماع أن مشروع تزكية المجتمع يشمل جوانب عديدة وان هذا الجانب يشكل جزءً يسيرًا من المشروع العام لتزكية المجتمع، وقالت أن تزكية المجتمع هي مسئولية المجتمع الذي ينبغي أن يتبني الموجهات الواردة في اللائحة.

كما تحدث الدكتور (عصام أحمد البشير) وزير الإرشاد والأوقاف موضحًا أن هذه اللائحة ليست مجموعة قيود كابتة وإنما هي قيود منظمة، وأوضح المجتمعون أنه ليس هناك تصميم خاص بزي معين، كما أقر مسألة عدم فصل الأسر والعائلات في مثل هذه الأماكن. وأمن الاجتماع على إرجاع أمر التصديق للحفلات إلى المحليات». (الصحافة ١٤ أكتوبر ٢٠٠٠).

ظهر اتجاه متشدد، ويبدو أن بعضه تأثر بتجارب خارجية من إيران وطالبان، يُظهر توجه النظام نحو التدخل في الحياة الخاصة للمرأة، فقد جاء في الأنباء «تتجه الحكومة نحو فرض الزي الشرعي (الحجاب) على النساء والطالبات بقرارات يصدرها والي الخرطوم الدكتور (مجذوب الخليفة) وتُنفذها شرطة النظام العام ولجان الحسبة (متطوعون) و»مرابطو» و «مرابطات» الشرطة الذين يلاحقون المخالفات في الشوارع العامة.

وتشمل هذه القرارات إلزام جميع طالبات الجامعات بارتداء زى شرعي موحد (الحجاب)، وكذلك كل العاملات في أجهزة الدولة، ومنع أي امرأة لا تلتزم ارتداء الزى الشرعي من دخول المؤسسات الحكومية، وإلزام النساء لدى وصولهن إلى مطار الخرطوم ارتداء الحجاب كشرط لمنحهن تأشيرة الدخول للسودان، وبيع الخمار (الحجاب) في المطار لغير المسلمات عند دخولهن السودان. وتشمل القرارات أيضًا تحديد ١٥ مقعدًا أماميًا في المركبات العامة للنساء وإنشاء شركة حافلات خاصة لنقل النساء، ومنع بث الأغاني في الحافلات، وتنص القرارات أيضًا على أن مخالفة تلك القوانين تعرض المخالِفة إلى عدة عقوبات من بينها الجلد». (٥ يناير ١٩٩٨).

دافع د.(مجذوب الخليفة) والي الخرطوم عن قرارات المظهر العام، والتي صدرت بعد حل المجلس التشريعي بولاية الخرطوم، فقد أوضح أن حكومة الولاية تقوم بالتشريع الذي تراه مناسبًا. وحول سؤال هل تتماشى تلك الإجراءات مع حقوق الإنسان الدولية، أجاب بأن النظام العام سيتتبع المجاهرة والشذوذ في المجتمع السوداني دون تهاون، منبهًا إلى أن التعددية للمرحلة القادمة يجب ألا تُفهم بطريقة خاطئة. وأوضح أن هذه قضية مجتمع وليست قضية حكومة في المقام الأول».

«ودعا د. (مجذوب الخليفة) في اجتماعه بولاية الخرطوم مع مديري الجامعات إلى تعميم تجربة الزواج الجماعي، والتكافل الأسري، مؤكدًا على ضرورة قيام صندوق

مالي لدعم المظهر العام في الجامعات بدءً بجامعة الخرطوم والأحفاد بمبلغ ٥٠٠ مليون جنيه معلنًا رصد جائزة قيّمة لأحسن ثلاث جامعات تلتزم بتنفيذ الزى الشرعي الموحد كل عام بعد أن يتم التنفيذ بطريقة متأنية». (الشارع السياسي ٥ يناير ١٩٩٩).

تحرم الإنقاذ المواطنين من حق الاختلاف في الملبس بالنسبة لطلبة وطالبات جامعيين، فهي تسعى لجعل المواطن نسخة واحدة تشبه الحاكم أو يراها الصورة المطلوبة والمنمطة لكي توحد الكل. فقد «أعلنت وزارة التعليم العالي بولاية الخرطوم التزامها التام بتطبيق مشروع الزي الموحد لطلاب التعليم العالي بعد إكمال كافة حلقات الدعم والتأمين واتخاذ الإجراءات والخطوات الكفيلة لإنجاحه. جاء ذلك في الاجتماع المشترك الذي ضم بروفيسور (الزبير بشير طه) وزير التعليم العالي ود. (مجذوب الخليفة) والي ولاية الخرطوم اللذان أشادا بالأعمال التي قامت بها لجنة الزى الموحد في توسيع دائرة الشورى والأخذ برأي الجامعات والطلاب في توحيد الزي، وصرح وزير التعليم العالي أنه سيعقد لقاءات ويقوم بمشاورات موسعة مع مديري الجامعات وعمداء الطلاب بغرض الاتفاق معهم على خطوات تنفيذ المشروع، تمهيدًا لإصدار قرار موحد يحدد الالتزام رسميًا بتوحيد الزى الجامعي، مضيفًا أنه تم تكليف لجنة مختصة لإعداد حملة إعلامية وسط قطاعات الطلاب لتنويرهم بأهداف المشروعة. وقال وزير التعليم العالي أنه تم الاتفاق مع ولاية الخرطوم بدعم الطلاب الفقراء بعد إجراء حساب دقيق لتكلفة الزى وأضاف أنه سيلتقي بصحبة والي الخرطوم مع عدد من شاغلي المناصب الدستورية وكبار المسئولين بالدولة وقادة الأجهزة الإعلامية والصحفية لإطلاعهم على أهداف المشروع التي تقوم في الأساس على جعل الطالب الجامعي مميزًا من خلال الزى الموحد وكذلك الحفاظ على القيم والأخلاق والتقاليد من التأثير السلبي للتيارات الوافدة (صحيفة الأسبوع ٢٥ ابريل ٢٠٠٠). ولكن القرار رغم استمرار الدعوة له والمناقشة لم يتم تطبيقه كاملاً.

رغم أن المرأة هي عقدة المشروع من ناحية التفكير والشعور لدي الإسلاميين، إلا أنهم عجزوا عن حمايتها وتكريمها، لذا وقعت كل أثار السياسات الخاطئة على «القوارير». وكانت وضعية المرأة من أهم أسباب فشل المشروع الحضاري، لأن التحولات الاقتصادية «الإفقارية» فرضت خروج المرأة -لخير أو لشر- كما حدث خلال الثورة الفرنسية والثورة الصناعية وأثناء الحربين العالميتين. وقد وقعت مشكلات الأزمة الاقتصادية على النساء والنظام الأسري، فقد ارتفعت نسبة الطلاق

-خاصة طلاق الغيبة وعدم الإنفاق- بنسب مبالغ فيها، مقارنةً بالسبعينيات، وامتلأت الصحف اليومية بالإعلانات القضائية أو إعلانات المحاكم وهي خاصة بطلبات الطلاق غيابيًا للأسباب السابقة. حيث يُطلَّب من الزوج المثول أمام المحكمة خلال ١٥ يومًا وإلا تم الحكم في غيابه، وفي حالة عدم الحضور يكون القرار بطلقة واحدة بائنة، وأسوأ ما في هذا النوع من الطلاق -إضافة لأنه أبغض الحلال- العلانية التي يتم بها، حيث كان موضوع الطلاق يُكتم وتُجرى وساطات ومحاولات إصلاح ذات البين -كما يقولون- ويتهامس الناس به لفترة قد تطول.

تقول الأستاذة (فاطمة أبو القاسم) المحامية المتخصصة في محاكم الأحوال الشخصية في دارسة عن الطلاق الغيابي، أن الأسباب التي تدعو المرأة إلى التطليق بواسطة المحكمة كثيرة ومتعددة مثل غياب الزوج، الزواج الجماعي، والطلاق لضرر، ولخوف الفتنة وللمرض والغيبة وللعنة والشقاق وللغربة. إن معظم السوابق القضائية للطلاق كانت راجعة للمغتربين أو الزواج الجماعي، فأغلب الحالات التي استعرضتها في المحاكم وترافعت فيها تتعلق بالطلاق للغيبة ويتأتي ذلك إذا كان الزوج مجهول الجهة، ويُعلن بالنشر ويُمهله القاضي مهلة ستة أشهر أو أكثر وإذا عُلم البلد الذي هو فيه تُرسل له المحكمة عن طريق الخارجية وقد تطول مدة الانتظار، لذا فقد تضطر صاحبة الضرر إلى الحلف باليمين بأن الزوج مجهول الجهة، بالرغم من علمها بمكانه وذلك لتقليل المدة وضمان الطلاق، حيث تكون الزوجة قد أمضت وقتًا طويلاً في انتظار العودة، وحيث أنه لا يجوز لها رفع دعوى طلاق للغيبة إلا بعد إكمال سنة أو أكثر من غياب الزوج، والنوع الثاني من القضايا التي تعاني منه المرأة كثيراً وتتضرر منه الطلاق لعدم الإنفاق، وهي قضايا كثيرة للظروف الاقتصادية (الأيام ١٨ أغسطس ٢٠٠٠).

ويركز السفير السابق (فضل عبيد) -في تحقيق صحفي- على الزواج الجماعي الذي شجعته الدولة وعدد من الشركات والهيئات كهدف نبيل يسهل ويحقق للشباب الدخول في الحياة الزوجية، وأنهم أسهموا في ذلك بحسن نية ولكنه أفرز سلبيات، ويقترح أنه في حالة الاستمرار في عمليات الزواج الجماعي أن يتم إنشاء هيئة تتولى دراسة كل طلب زواج على حدة حسب الشروط الشرعية، وبشكل خاص القدرة. (الشرق الأوسط ٣٠ سبتمبر ١٩٩٧).

وفي تحقيق صحفي اتضح أن بعض النساء طورن أعمالهن من عمل الشاي إلى فتح مطاعم وشوايات، خاصةً في سوق الموردة، كما ازدادت أعداد البائعات في المجالات التقليدية في أسواق الخضار والبهارات والمصنوعات اليدوية، بالإضافة إلى ظاهرة «الدلاليان» أي وسيطات البيع في الأحياء والمكاتب الحكومية لترويج الملابس والأدوات المنزلية والأثاثات من خلال التعامل مع تجار الجملة أو تجار «الشنطة».

من ناحية أخرى، ضرب الفقر النساء والفتيات بصورة جعلت منهن ضحايا للجريمة والمشكلات الاجتماعية. فقد أكدت بعض الدراسات الاجتماعية التزايد المستمر لأعداد المتشردات. وكشفت عن ذلك دراسة للأستاذة (أم سلمة عثمان مكي)، حول تشرد الفتيات بولاية الخرطوم. واختارت الدراسة عينة عشوائية من مجموعات فتيات تم رصدهن في الأسواق وأماكن التجمعات، وقد تشمل العينة أحيانًا كل المجموعة الموجودة في مكان معين.

وصلت العينة إلى ٤٥ فتاة من اللائي كن في الأماكن اللاتي يترددن عليها. وكانت العينة المقصودة هي الفتيات اللاتي يسكّن في الشارع بصورة دائمة أو مؤقتة أي أن بعضًا منهن لهن صلة بأسرهن وقد يقضين معها بعض الوقت. أوضحت الدراسة أن غالبية الفتيات المشردات تتراوح أعمارهن بين ١٣-١٨عامًا، وأتين من مناطق مختلفة تمثل الخرطوم أكبر عدد، و١٠ من أفراد العينة المبحوثة متزوجات و١٣ غير متزوجات و٤ مطلقات. وعن أسباب عدم دخول المدرسة وتركها فأنها ترجع إلى عدم القدرة الاقتصادية للأسرة على التعليم، مع عدم حرص الأسرة على تعليم الفتيات، مع ارتفاع تكلفة التعليم وعدم مجانيته. ونجد أن أسباب ترك الأسرة كثيرة منها تفكك الأسرة وغياب الوالدين أو زواج أحدهما وأسباب اقتصادية والبحث عن حياة أفضل. (صحيفة الأيام ٣١أكتوبر ٢٠٠٠).

كتبت الصحافية الأستاذة (صباح محمد آدم) دراسة في شكل مقابلات مع المشردات، بدأتها بالقول: «فالإحصاءات تؤكد على ارتفاع معدل التشرد وسط الفتيات. فتيات أعمارهن تتراوح بين الثامنة والرابعة عشر يفترشن الأرض. يجلن الطرقات، ينمن في الأسواق، يعملن أحيانًا ويضجرن من العمل أحيانًا أخرى، يغسلن ثيابهن في الشوارع، يأكلن في الشوارع، وينمن فيها أيضًا. تتعدد الأسباب ولكنها تقع في إطار التخلف الاقتصادي والاجتماعي: الفقر والعلاقات المضطربة، اليتم، تعدد الزوجات.

يعمل بعضهن في المنازل وقد يتعرضن لصعوبات ومعاملة سيئة وأحيانًا التحرش الجنسي. وهذه ظاهرة محدودة ولكنها خطيرة ومثيرة للقلق». (صحيفة الأيام ٢٩ يناير ٢٠٠١).

يُلاحظ المراقبون تصاعدًا مزعجًا لمعدلات جرائم النساء في السودان، ويمكن أن نتابع هذه التطورات في ولاية الخرطوم كنموذج. فمن واقع السجلات والإحصاءات هناك «٢٢٨٦» جريمة نسائية بولاية الخرطوم خلال الثلاث شهور الأولى من عام ٢٠٠٠، بما يعني أن هناك «٧٦٢» جريمة بولاية الخرطوم ترتكبها النساء شهريًا بمعدل (٣) جرائم تقريبًا في اليوم الواحد.

دأبت الإنقاذ منذ البداية على تقديم حلول غير واقعية لمشكلات المجتمع السوداني، ومنها جرائم النساء، ففي السنوات الأولى أوردت صحيفة القدس العربي هذا الخبر «ذكرت صحيفة (القوات المسلحة) اليومية أنه قد تم إطلاق سراح مائتين وخمسين سجينة، بعد تلقيهن تدريبًا عسكريًا وتوجيهًا إسلاميًا في معسكر تدريب دفاع الزهراء، الذي يقع على مشارف مدينة الخرطوم. وقالت الصحيفة أن السجينات أعربن عن ندمهن وأسفهن عما ارتكبن من جرائم وذلك بعد تدريبهن في المعسكر لستة أسابيع. وأن بعض السيدات غير المسلمات اعتنقن الإسلام. وكان قد تم الإفراج عن السجينات بناءً على مرسوم أصدره الرئيس السوداني الفريق عمر البشير. وأُطلق اسم الزهراء على المعسكر نسبة إلى ابنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويركز المعسكر على التثقيف الإسلامي. وذكرت الصحيفة أن الغرامات التي فُرضت على السجينات من المحاكم قد تولت دفعها غرفة الزكاة التابعة للحكومة، وأضافت أن الأحكام التي صدرت عليهن بالسجن والغرامة تتعلق بجرائم خاصة بالمشروبات الكحولية والزنا والسرقة». (القدس ١٣ إبريل ١٩٩٣).

تزايدت أحكام جَلد النساء في قضايا غير جنائية، فقد أصدر القاضي المقيم بكريمة أحكامًا بالسجن والجلد والغرامة في مواجهة ٢٤ طالبة بكلية الآداب بعد إدانتهن تحت المواد ١٣٩، ١٤٢، ١٥٥، ١٦٩ التي تتعلق بالتجريح وإلحاق الأذى الجسيم وسب الديانة والإخلال بالسلام العام. وتعود تفاصيل القضية إلى وقت سابق حيث شهدت الجامعة صدامات طلابية بين المستقلين والإسلاميين. وتم ترحيل الطالبات المحكوم عليهن إلى سجن كريمة لقضاء فترة العقوبة في سابقة هي الأولى من نوعها. وأكدت

مصادر بإدارة السجن أن الطالبات السجينات ستوفر لهن المعاملة الكريمة واللائقة وأنه سيسمح لهن بأداء الامتحانات». (الأيام ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٠).

كما «نفذت السلطات السودانية أحكامًا بالجلد والغرامة بحق ٣٧ سيدة شاركن في مظاهرة احتجاج على قرار الحكومة بنقل طلاب يقضون فترة التدريب العسكري الإلزامي إلى معسكرات في جنوب السودان قرب مناطق المعارك، ولم تستمر المحاكمة أكثر من أربع ساعات وعقدت الساعة العاشرة مساءً، وحكم القاضي (محمد سر الختم غرياوي) على كل واحدة بالجلد عشر جلدات والغرامة ٢٥ ألف جنيه سوداني، ووقعت مشادة بين القاضي والمحامي (مصطفي عبد القادر) الذي دخل في نقاش حاد مع قاضي محكمة النظام العام واتهمه القاضي بإساءة المحكمة وأمر بتغريمه نصف مليون جنيه سوداني أو السجن لمدة ستة أشهر». (صحيفة الحياة اللندنية ١٣ ديسمبر ١٩٩٧).

الإسلاميون وفوبيا المرأة:

أثارت قضية الصحفية (لبنى أحمد حسين) عاصفة سياسية وقانونية واجتماعية تجاوزت الحدود؛ مما أربك النظام كثيرًا. فقد أحال القضاء السوداني، في يوم ٢٠٠٩/٧/١١ الصحفية السودانية المعارضة «لبنى أحمد الحسين» للمحاكمة بتهمة ارتداء ملابس «تخدش الحياء والذوق» حيث رأت الشرطة القائمة على تنفيذ قانون النظام العام في ملابس (لبنى) خطرًا على المجتمع وقيمه السمحة!! وعقوبة هذه الجريمة هي الجلد ٤٠ جلدة، وبشكل علني، وذلك وفقًا لنص المادة (١٥٢) من القانون الجنائي السوداني لسنة ١٩٩١ بتهمة «ارتداء ملابس مُضايقة للشعور العام»، وقد مثلت هذه القضية، تجليات لواقع سياسي واجتماعي مركب وشديد التعقيد يجمع عددًا من الظواهر، مثل: توظيف الدين لتكريس الاستبداد وإذلال الإنسان السوداني؛ ومحاولة إخفاء مظاهر الكبت والحرمان في تشريعات وقوانين تدعي الأخلاقية والنقاء والتطهر الديني، والتي تتمثل في اختزال الأخلاق والشرف في جسد المرأة، والتغاضي عن مظاهر فساد الذمم وتجاوز الأمانة في نهب المال العام، والترف في بلد معدم وفقير يعتمد على منظمات الإغاثة «الكافرة».

وتكشف القضية عن تحديات تواجه نظام إسلامي يأتي في القرن الحادي والعشرين، فكيف يمكن له التعامل مع تزايد الحريات وعالمية حقوق الإنسان الأساسية، والتي

أصبحت حضارة بشرية شاملة لكل الناس. وهذا اختبار حقيقي لقدرته على الاجتهاد والتجديد وفهم قضايا جديدة في ظروف متغيرة ومعقدة، فقد طرحت قضية «لبنى» سؤالاً مباشرًا عن موقف الإسلاميين الأصيل من قضية حقوق المرأة واحترام كرامتها وتكليفها الديني، فالنظام الإسلامي منفصم تمامًا، فهو يعين وزيرات ونائبات برلمانيات وقاضيات، بينما يحكم في الوقت نفسه بجلد أخريات في مكان عام بدعوي خدش الحياء العام!

وتقع القضية ضمن مخطط متكامل لأيديولوجية نظام إسلامي قمعي يكبت كل أشكال المعارضة والاختلاف بآليات تجمع بين الصيغ الفاشية والدينية. فمن المبادئ التي ارتكز عليها نظام الإنقاذ منذ البداية «العمل على إذلال الإنسان بقصد كسر أي روح للمقاومة أو الصمود نهائيًا»، وهذا أسلوب فاشي: المبالغة في العقوبة لكي يشعر بأثرها الكل.

ويأتي جلد النساء، ومن بين ذلك قرار جلد (لبنى)، في قلب الصراع التاريخي الطويل والمعارك المستمرة بين الرجل المسلم الخائف والمتوجس وغير الواثق من نفسه ومن المرأة. ولاحظ أن المتدين هو الأكثر خوفًا وقلقًا من «كيد النساء العظيم» وبالتالي يَجدّ في البحث عن الوسائل لتحصين نفسه ضد هذا المخلوق العجيب والاستثنائي، حتى يصل إلى أن العنف والإذلال من الوسائل الناجحة، فيواصل سكب الكثير من المداد في النقاش حول طريقة الضرب الذي أمر بها الإسلام! وقد استغل الرجال الخائفون موضوع النشوز كمدخل لممارسة العنف في إطار المنزل أولاً حتى أتى اجتهاد النظام العام الآن.

ومن الآيات التي أثارت نقاشًا مستفيضًا وأسئلة غير منقطعة الآية: «فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليًا كبيرًا». (سورةالنساء: الأية ٣٤).

فالمتدين المحافظ مازال يرى في المرأة الشيطان الأكبر، وخاصةً المرأة المتحررة؛ لذلك قد يكون البنطال سلاحًا أمضى وأشد فتكًا من صواريخ «كروز» في عقل المتدين المتعصب، لأنه يهدد حصون العقيدة والأخلاق. والمتدين المتعصب غالبًا ما يجد نفسه في حالة استعداد، بالمعنى العسكري، توقعًا لاختراقات المرأة المفاجئة للقيم وسنن الحياة،

والأهم من ذلك تهديدها لنظام الكون والطبيعة، والذي قسم الأدوار والوظائف بين المرأة والرجل. ويحصن المتدين نفسه بترسانة من القوانين والأعراف وثقافة اضطهاد وتفرقة تُزيد -دون توقف- من ضعف وهشاشة المرأة، ويوظف إباحة الدين لضرب المرأة، رغم التقييد والشروط، لتمرير عنف الرجل ضد المرأة وجعله شيئًا عاديًا لأنه شرعي.

وهذه تبريرات شديدة الخطورة تهدف لتطبيع العنف ضد المرأة كسلوك عادي، وقد يُعتبر ضمنًا جزء من «عاداتنا وتقاليدنا» والتي تختلط بالدين. فقد هدد تعليم المرأة وخروجها إلى العمل، ومشاركتها السياسية وفي الحياة العامة، ومنافستها للرجل كما يظهر في نتائج الشهادة وفي الجامعات؛ مبدأ «القوامة» لفقدان مبرراتها الاقتصادية والاجتماعية، ويعد التهديد المتزايد لامتيازات الرجل هو السبب الرئيس للموقف المناهض لاتفاقية «سيداو»، رغم كل المبررات الدينية. وفي محاولة لإثبات استمرار القوامة، يبتكر الرجل عمومًا والمتدين على وجه الخصوص، وسائل عنف يظنها دليل قوة واسترجاع لمكانة مفقودة، وما الضجة التي يثيرها قانون النظام العام حاليًا إلا إحدى تجليات الخوف من تراجع المكانة.

ولابد لنا من التفريق بين العنف والقوة، فالمتعصب المتدين ليس قويًا ولكن يستخدم العنف كآلية دفاع عن الذات، وهذا موقف ضعف يبادر فيه الشخص بالاعتداء لحماية النفس. والعنف يختلف عن القوة لعدم التكافؤ والتساوي بين الأطراف. إذ يُحرم الطرف المضطهد والمُمارس عليه العنف من كل أدوات المقاومة والرد، وعندما يكون المتدين المتعصب في السلطة، فهو يوظّف البؤس النفسي للجموع المحرومة من الملذات أو حتى ضرورات الحياة الأساسية؛ ويمزجه مع العواطف الدينية، ويُجيّش هذه الجماهير البائسة لتسانده في عنفه.

يُلاحظ -تاريخيًا- وجود علاقة طردية بين انحطاط الدولة والمجتمع من جهة، وبين ازدياد العنف والقمع ضد المرأة من جهة أخرى، فعلى سبيل المثال، نجد أنه بعد سقوط الخلافة العباسية، وغلبة الأتراك، والديلم، والتتار؛ ظهر نظام الحريم، ونجد السلطان الذي أصدر منشورًا يقول بأن «كل امرأة تسير كاشفة وجهها في الطريق بغير نقاب، يُقص شعرها بالموس وتمتطي حمارًا بالمقلوب، وتُعرض في الأسواق العامة بين تصفيق الصبية وصياح المتفرجين (جمال البنا، كتاب الحجاب، ص ١٢٦).

وظل الرجل، عمومًا، خائفًا من المرأة رغم الحديث عن ضعفها؛ ولأن الرجل المتدين المتعصب هو الأكثر خوفًا وهلعًا، فقد انشغل بالبحث عن آليات تغييب، ومحو، وشطب المرأة رغم وجودها المادي/الفيزيقي. وأدخل هذا الأمر المتعصبين في معادلة خطيرة وغير إسلامية، في جوهرها؛ إذ اختزلوا المرأة في جسد فاتن وجامح، دون روح، وبالتالي دون عقل يضبطه وينظمه، رغم تأكيد الإسلام بأن الإنسان -وهذا يعني الرجل والمرأة على حد السواء- روح وجسد؛ ولذلك حرم الرهبانية في الإسلام. ولكنهم لم يعترفوا بروح المرأة، وبقي خوفهم وهوسهم تجاه جسد المرأة.

وتوصل المتدينون إلى وصف المرأة بأنها عورة، مع أن العورة لغةً هي سوءة الإنسان وكل ما يستحي منه. وركز المتدينون كل جهدهم على محاربة هذا الجسد الملعون، فكان الحجاب والنقاب للإخفاء وإلغاء الوجود المميَز للشخصية الفردية، ثم الختان لتشويه الجسد وإنقاص الشهوة أو بترها مثل العضو الذي يظنون أنه المسبب لها، وفي بعض الحضارات القديمة كان حزام العفة. ويدخل الحرمان من العلم والمعرفة ضمن آليات إلغاء الروح، وضمن هذه الاستراتيجية، كان الحديث عن زنا العين أو العين الزانية. ولذلك انشغل العقل المتدين بموضوع الملبس والزي، ورغم خصوصية الأمر، وثانويته ضمن مشاغل الحياة والوجود الأخرى، إلا أن المتدينين انشغلوا كثيرًا، كما شغلوا الجميع، بهذه القضية الهامشية وجعلوها أهم من مشكلات الفقر والتخلف والسلام والديمقراطية، كما جعلوا من الحجاب معركتهم المقدسة الكبرى.

قصد المتدينون والمتعصبون من خلال فرض الحجاب تحقيق هدف «تشيؤ» المرأة أي جعلها شيئًا، بأساليب عديدة من بينها: تنميط المرأة من خلال إلغاء ومنع الاختلاف والتنوع بدءً من الملبس؛ لذا تبدو لنا كل النساء المحجبات والمنقبات شيئًا واحدًا. وهذا التنميط لا يتعلق بالشكل فقط، فالحرمان من حق حرية اختيار الملبس المختلف، يعني بالضرورة سحب حق الاختيار في كل المجالات: الحكم، السياسة، الأسرة، المجتمع ... الخ. ولكن من يتابع التاريخ، يلاحِظ أن المرأة أدركت هذا المخطط الذكوري، ولم تكن سلبية أو خاضعة في هذه المعركة بل كانت متحدية ومستفزة بسبب إدراكها لعقدة المتدين. فهناك ثأر قديم وخالد لم يحسم، توضحه كثير من الأسئلة المحيرة للرجل مثل: كيف نجحت حواء الضعيفة في تضليل أو إقناع آدم لارتكاب المعصية؟ وكيف أدخلت امرأة العزيز، النبي يوسف السجن؟ وقد يفسر هذا الصراع سبب الانتقام والتشدد في إلغاء ومحو المرأة؛ لذلك اعتبر الكثيرون منهم أن جميع بدن الحرة عورة ولا يجوز

للرجل أن ينظر إلى شيء منه إلا الوجه والكفين لأنها تحتاج إلى كشفها لأجل البيع والشراء والأخذ والعطاء. ويؤكد ابن تيمية أن الحرة كلها عورة إلا وجهها وكفيها، وعورة الأمة ما لا يظهر غالبًا كالبطن والظهر والساقين. ولابد من ملاحظة هذه التفرقة بين الحرة والأمة، فالأخيرة تعتبر تمامًا شيئًا أو متاعًا وليس إنسانًا. ويَرد في الأثر:»أن للمرأة في عمرها ثلاث خرجات، خرجة لبيت زوجها حين تُهدى إليه، وخرجة لموت أبيها، وخرجة لقبرها».

ومن أشكال المقاومة المضادة، استخدام المرأة للغة الجسد التي ترعب الرجل، وبالذات المتدين، من خلال اهتمام المرأة المسلمة «الحرة» بالزينة وإبراز محاسنها. وفي التاريخ تراث ضخم لهذه المعركة، وهو ملئ بالدروس والعبر التاريخية لهذه العلاقة المعقدة والملتبسة، وتورد كتب التراث كثيرًا من مواقف النساء المسلمات، نورد بعضها على سبيل المثال. ففي العصر الأموي زاد اهتمام النساء العربيات ومولياتهن بملبسهن وأشكالهن من خلال التزين في الثياب والهندام والهيئة، ورغبن في اقتناء الحجارة الكريمة واللآلي وأنواع الحلي. ويكتب أحد المؤرخين: «وبلغ ببعضهن أن ابتدعت موضة خاصة، فقد كانت سكينة بنت الحسين تصفف شعرها بشكل جميل خاص، عرف فيما بعد بالجمة السكينية، وقد شاعت هذه الموضة. وأخذت النساء في هذا العصر يلبسن القمصان الإسكندرانية الرقيقة والثياب الرقيقة والثياب القوهية المصفرة تكاد تكشف عن أجسادهن، وأخذن يضعن على وجوههن الحجب أو الخمر الرقيقة». (عمر كحالة: المرأة في عالمي العرب والإسلام. دمشق، دار الرسالة، ١٩٧٩، ج٢، ص١٦٠).

وظهرت في التاريخ الإسلامي الكثيرات من المتمردات، ومن أواسط أكبر الأسر الرائدة في الإسلام، حيث رفضن بطرقهن الهيمنة والحجب، باستخدام نفس آليات الرجال، بصورة مقلوبة. فاستخدمت بعض النساء لغة سلاح الجسد للمقاومة بتصعيد خوف الرجل وكشف ضعفه، من خلال الإغراء والتمنع؛ فقد جاءنا في الرواية عن عائشة بنت طلحة بن عبيد الله وأمها أم كلثوم بنت أبي بكر، أنها «من أندر نساء عصرها حسنًا وجمالاً وهيئةً ومتانةً وعفةً وأدبًا، وكانت لا تحتجب من الرجال فتجلس وتأذن لهم بالدخول عليها». وعن ابن إسحاق عن أبيه، قال: «دخلت على عائشة بنت طلحة، وكانت لا تحتجب من الرجل، وتأذن كما يأذن الرجل، فعاتبها مصعب بن الزبير في ذلك، فقالت:إن الله تبارك وتعالي وسمني بميسم جمال أحببت أن يراه

الناس ويعرفوا فضلي عليهم فما كنت والله لأستره والله ما في وصمة يقدر أن يذكرني بها». وفي رواية أخرى: «قال أنس بن مالك لعائشة بنت طلحة: إن القوم يريدون أن يدخلوا عليك فينظروا إلى حسنك؛ فقالت: أفلا قلت لي فالبس ثيابي؟ (أي أن تتزين) وكانت من أحسن النساء وجهًا في زمانها». ومن تحدياتهن للرجل في معركة الفتنة والإغواء، ارتداء النساء الغلاميات للسراويل في العهد العباسي، ولم يجلدن!!

وفي بعض الأحيان قلبت المرأة مصدر الفتنة والإغراء، وحاولت تحويل الرجل إلى شيء جميل فقط، فقد جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه: «نفى عمر بن الخطاب، نصر بن عجاج الذي تقول المصادر أنه أحسن الناس وجهًا وشَعرًا، وقد فتن نساء المدينة بجماله، حتى ترنمت بحسنه امرأة بشعر: ألا سبيل إلى خمر فأشربها أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج.

ظل الصراع الجنسي ممثلاً في فتنة المرأة، في المجتمع الإسلامي، يغلب على الصراعات الاجتماعية الأخرى، حتى الطبقية والإثنية، وفي السنوات الأولى ومع التحول الجديد الذي أحدثه الإسلام، برزت قضايا وضعية المرأة وكيفية التعامل معها، إلى صدارة اهتمام المسلمين، وحتى السنة الثامنة لم يحدد موقفًا واضحًا، حتى فُرض الحجاب في هذا العام، ليبدأ جدل جديد -لم يتوقف حتى اليوم- وللمفارقة، في مطلع القرن الماضي وفي مفتتح حوار الإصلاح، قفزت قضية الحجاب والسفور لتكون أولوية ومتقدمة على القضايا السياسية والاجتماعية الأخرى.

والآن عادت قضية الحجاب مجددًا بعد قرن من الزمان، حين وجد المسلمون أنفسهم يواجهون تحدي العولمة وهم عُزَّل من أي رصيد حضاري حديث، وكالعادة اعتبر أغلب المسلمين أن أهم حصونهم هو المرأة مستودع الشرف والقيم والأخلاق، وبالتالي فهي الهاجس والخوف الأول والأصيل، ونقل المسلمون قضية الحجاب إلى العالم الغربي، وشغلوهم بها.

وفي الداخل، يأخذ الجدل حول منع أو إباحة الحجاب، جهدًا ووقتًا أكثر من نقاشات الديمقراطية وحقوق الإنسان مثلاً. ولم تعد الدول التي فرضت تطبيق الشريعة هي الوحيدة المتحمسة والمتعصبة، ولكن تنافسها جماعات دينية كثيرة ذات أثر اجتماعي وثقافي أقوي -أحيانًا- من السلطة السياسية. فالمرأة لم تعد محاصرة في إيران والسودان والسعودية وقطاع غزة فقط، بل في كل المجتمعات التي تنتشر فيها جماعات

التعصب والهوس الديني.

وفي حالات تمتع المتدينين بشرعية استخدام العنف أي كونهم سلطة سياسية، فقد سنّوا قوانين للقمع والاضطهاد وعلي رأسها فرض الحجاب. ومثلما يأخذون على فرنسا منع الحجاب، فهم يفرضون الحجاب من خلال قوانين، وإجراءات إدارية، والإقصاء عن العمل وحق الحركة، وكل حقوق المواطنة العادية التي قد تتطلب الاختلاط مع الرجال. وهنا تقف السلطة السياسية مع الرجل لصد الفتنة والغواية والإثارة والإغراء عنه.

وفي الحالة السودانية، استخدمت السلطة الإسلامية آليات مقتبسة من النازية، مع فارق التطور الاجتماعي والتاريخي في الحالتين. أقصد بذلك، فكرة إعادة صياغة الإنسان السوداني والتي هي في الأصل غير مسبوقة غير في ألمانيا الهتلرية. وكانت وزارة التخطيط الاجتماعي بإشراف على عثمان محمد طه، قد أُنشئت بكل تفريعاتها وترهلها الإداري لكي تقوم بعملية ضبط وتوجيه كل مناحي حياة الفرد السوداني.

علينا ألا ننسى أن حكومة الإنقاذ قد وصلت حد تحديد مواعيد النوم والاستيقاظ (البكور). وضمن هذا التوجه جاء قانون النظام العام –حقيقة– ضد كل السودانيين وليس ضد المرأة فقط، كما قال أحد المسئولين مبررًا قضية «لبنى»، دون أن يقصد عمومية الضرر طبعًا. ولكن المرأة السودانية كانت مستهدفة، حيث حاصرها قانون النظام العام وشرطة أمن المجتمع والشرطة الشعبية بالإضافة لبعض المعتوهين الذين يقفون بسياطهم في مواقف المركبات العامة، لترويع الفتيات. ويساند كل هذا، جهاز إعلامي موجه دينيا يبث الفتاوى والدروس الدينية يقدمها رجال ونساء يحملون صفة الدعاة، ويكاد موضوع المرأة يغطي كل زمن البث. ثم يكمل النظام التعليمي خطة «تشيؤ» المرأة ومحو الإنسان فيها. فالفتيات فُرض عليهن زي مدرسي شبه عسكري، أقرب إلى ملابس فرق الصاعقة.

يُضاف إلى ذلك، مناهج تعليمية مليئة بمقررات تكرس دونية المرأة، وتعيد إنتاج فكر سلفي معاد للمساواة وتكريم النساء. ومن الواضح أن نظام الإسلاميين السياسي في السودان قد انحاز للفهم المحافظ والمتخلف للدين، مدعيًا أن هذا هو صحيح الدين، ومن البديهيات أن انتشار هذا الفهم أو التأويل بين قطاعات واسعة من السودانيين، جاء من قهر السلطة، وليس من صحة وإقناع الاجتهاد وحسن التأويل. وهكذا اكتملت

أيديولوجية الإذلال الخاص بالمرأة ضمن الإذلال العام للإنسان السوداني، بتركيز ومتابعة تتحسب لأي حراك أو تحرر نسوي يهدد منظومة قيم الرجل المتدين الخائف من المرأة الإنسان، وغاية هذه الأيديولوجية أن تبقي النساء مصدر الشهوة والإغراء والفتنة المسيطر عليها، وليس شقائق الرجال.

يختلط في سلوك وفكر المتدين المتعصب تجاه المرأة، السياسي والقانوني مع النفسي والاجتماعي والثقافي. فهناك داعمات نفسية لاواعية تقبع خلف السلوك المتقنع بحماية الدولة والدين معًا. ولكن حين نذهب أبعد من القشرة والأقنعة، نكتشف دوافع ومحفزات أخرى، إذ يمكن القول أنه قد تصدى لقضايا المرأة والمجتمع أناس لا تخلو سيرهم الذاتية من محطات للكبت الجنسي والخيبة العاطفية والحرمان، وما ينجم عن ذلك من عقد نفسية ذات أصول جنسية ونسائية. فالمجتمع السوداني -عمومًا- ذكوريًا، يفصل وظائف واهتمامات المرأة عن الرجل. وهذا يجعل العلاقات الطبيعية بين الجنسين، حتى على المستوي البريء والعادي، صعبة إن لم تكن غير ممكنة.

وقد ساء هذا الوضع في السنوات الأخيرة مع تصاعد التزمت الديني والذي يصل قمته لدى بعض الشباب الذي يرفض النساء حتى ولو كن في عمر أمهاتهم. وفي مثل هذا المجتمع الأحادي الجنس، والذي يجعل مدخلين منفصلين للجنسين في أعرق الجامعات، لابد أن يسود التوتر في الشارع علاقة الجنسين. ورؤية الأنثى الغربية يُصعِّد كل عقد العمر، ولا يتم التعامل مع المرأة خارج البيت كوضع طبيعي. ورغم ضرورات الحياة وتطور المجتمع مما اقتضى زيادة وجود النساء في الشارع؛ إلا أن ذلك أثار كثيرًا من العقد الكامنة والظاهرة، والتي تجلت في تنامي الدعوات للحجاب وتقليص وجود المرأة في الحياة العامة أي المحو والإخفاء.

لم يقلل انتشار الحجاب والنقاب في الشارع والحياة عمومًا من خوف وفزع المتعصبين دينيًا، فهم يشكون دومًا من الانحلال والتفسخ، وأن كل ذلك لم يؤد إلى قتل الفتنة والشهوة والإغواء. فقد استمرت المعركة الأزلية، إذ كان الرجل العصابي المتدين يظن القدرة على إخفاء المرأة/الجسد داخل العباءة أو الزي الإسلامي، كما يسمونه. ولكن حتى المرأة المحجبة أو المنتقبة استمرت في توظيف لغة الجسد واللبس في معركتها لهزيمة الرجل نفسيًا واجتماعيًا، فقد جعلت المرأة من الحجاب موضة فهناك حجاب لندن مثلاً، وظهور أنواع الطرح الشفافة والملابس المطرزة بالخرز اللماع

الجاذب للانتباه، ثم تضاف إلى ذلك العطور النفّاذة المثيرة للخيال والميقظة للرغبات. كما تستخدم العين، المسموح بإظهارها، وتجعل منها مهاجمًا مركزيًا في الصراع، وهنا يلعب الكحل والعناية بالأهداب دورًا استراتيجيًا رغم تغطية بقية الجسد. كما لا يستطيع الرجل التحكم وتقييد طريقة المشي والحركة. وقد كان الحجاب لدى المتدينين أخر علاج.

لقد استعان المتعصب المسكين العاجز بكل الوسائل العنيفة واللطيفة، ولكنه لم يشعر أبدًا بالأمان والثقة، ومن هنا يمكن أن نعتبر سن قانون النظام العام محاولة أخيرة، يُفترض أن تكون ناجعة، لكي يتم سد ثغرات تحقيق المحو الكامل للمرأة/الإنسان بكل ممكناتها، خاصةً الشريرة. وقد يحقق هذا القانون من خلال الجلد والإهانة والإذلال عملية «التشيؤ» وإفراغ المرأة من إنسانيتها، خاصةً حين ترقد على الأرض وتتلوى من الألم، بينما يشاهدها ويضحك عليها العامة. ويبقى قانون النظام معلقًا على رؤوس الجميع، ويسقط عليهم حين تريد شرطة أمن المجتمع ومن خلفها المُنظِّرون والأيديولوجيون والسياسيون من سدنة المشروع الحضاري، الذين يخشون انهياره الكامل والنهائي. ويبقى القانون كشبح يلاحق «المنفلتات» وغير الملتزمات بالزي الإسلامي؛ باعتبارهن قنبلة موقوتة تهدد المشروع الحضاري من خلال تشجيع الخروج عن نمط المرأة التي يريدها المشروع، كما يفسدن خطة إعادة صياغة الإنسان السوداني.

ورغم التعويل على قانون النظام في الردع والانضباط، وهذا ما أعطاه سلطات واسعة وناجزة؛ إلا أن القانون لم يستطع وقف نسبة الإصابة بالإيدز، ولا تجفيف تدفق المخدرات على المدن ولا في الجامعات والمعاهد التعليمية. والأهم من ذلك، أننا ما زلنا نتساءل هل يندرج الفساد المالي والإداري وسرقة المال العام، وأكل أموال اليتامى والمشردين واللاجئين والنازحين في مواد قانون النظام العام؟ ألا تخدش سرقة الأموال العامة –المكشوفة والمعلنة في تقارير مراجعهم العام– الحياء الوطني والنخوة الدينية؟ ولم نسمع مطلقا –طوال عمر النظام الإسلامي– بجلد أي سارق لأموال الشعب رغم حوادث الاختلاسات وخداع البنوك المتكررة. من الواضح أن قانون النظام العام يساهم في اختزال الشرف والأخلاق في بضع سنتيمترات من القماش ترتديها فتاة؛ ويتجاهل كثيرًا من القيم والسلوكيات والاتجاهات التي تشكل منظومة

الأخلاق للمجتمعات الراقية والمتدينة حقيقةً، والحركة الإسلامية السودانية قاصرة وعاجزة في ميدان الاجتهاد الديني، لذا فإنها تأخذ أقصر الطرق لإعادة صياغة الإنسان السوداني: طريق القانون والإجراءات التعسفية والقمعية، واستعمال السوط بدلاً عن العقل والمنطق والإقناع؛ فهي ترى أن السوط أصدق إنباءً من الفكر لأنها فقيرة ومجدبة فكريًا ودينيًا وثقافيًا.

كشفت ممارسات قمع النساء خلال سنوات حكم الإسلاميين عن سلوك أقرب إلى المرض النفسي منه إلى تطهير المجتمع، ويظل جلد طالبات جامعة الأحفاد بأم درمان، يمثل عارًا مقيمًا لأهل النظام، يلاحقهم كمسلمين وسودانيين. فالسوداني الذي كان يفتخر بأنه مُقنِّع الكاشفات، أصبح يجلد النساء في مكان عام بقصد التشهير والتخويف باسم الدين، ولكن ذلك التصرف لم يكن دافعه دينيًا ولا قانونيًا، بل تكمن خلفه عُقد نفسية ومشاعر بالتفاوت الاجتماعي، كانا هما الدافع الحقيقي الخفي في تلافيف العقل الباطن.

فمن المعلوم أن طالبات الأحفاد -عمومًا- يمثلن واقعيًا أوتصورًا، في الخيال السوداني، البورجوازية الاقتصادية/الاجتماعية والبرجوازية الجمالية، إن صح استعارة المصطلح، وهذا التميز والامتياز يمثل في الضفة الأخرى قدرًا من الحقد والغبن والشعور بالحرمان. إذ نجد أن عناصرها -في الغالب- ومن بينهم جنود وضباط، آتين من الريف والصحاري، وينتمون إلى فئات اجتماعية فقيرة ومحرومة من أبسط الحاجات الأساسية اللازمة للبقاء. وجاءت بهم ظروف الهجرة والعمل إلى العاصمة، وإلى مهنة تمكنهم من مشاهدة كل تفاصيل المجتمع، وعند مرورهم الرسمي اليومي، كانوا يرون كرنفالات الملابس، ويستنشقون العطور الباريسية. وفي إحدى المرات، اختلطت الغيرة الدينية مع الرغبات المكبوتة مع مشاعر الحرمان الاجتماعي، مع حقيقة «جميلة ومستحيلة»، وأعقب الصبر الطويل، الترصد حتى تم الظفر بالطالبات في حالة هجوم بكل أسلحة الفتنة والغواية والإغراء ضد المتعصب العنيف الخائف. وأُشهر عليهن سلاح رسمي: خدش الحياء العام أو استفزاز المشاعر الدينية، وهي تهمة ضعيفة تدل على المسكنة والعجز والخوف لدي المتدين، والذي يستنجد بقانون النظام العام الذي اخترعه لمثل هذا اليوم. وقد تم إذلال الفتيات وإهانة بشريتهن، بينما كان الجلادون والمتفرجون يتلذذون بالمنظر.

لابد لنا من أن نتساءل عن حكمة مشروعية اختيار الجلد كعقوبة مع إمكانية التعزير من خلال الغرامة أو السجن، خاصةً وأن عقوبة الملبس ليست من الحدود القاطعة.

أعود مرة أخرى، للتأكيد على أننا نواجه عقد نفسية وجنسية تدفع أصحابها للاستمتاع بجَلد المرأة ومتابعة طريقة تألمها بشبق ولذة، وذلك لأن المشرعين والمنفذين لا يستندون على نص شرعي قاطع بوجوب الجلد، ولا توجد «بيِّنات» لأنهم لا يستطيعون تحديد ما هو الزي الفاضح الذي يستوجب العقوبة؟ ويقول أحد مسئولي شرطة أمن المجتمع مفسرًا: «الزي الفاضح هو الزي الضيق والشفاف والمثير للشهوة الجنسية». فالضيق والشفاف نسبي تمامًا، وهل توصلت الشرطة لـ«ترمومتر» خاص لقياس ارتفاع أو انخفاض الشهوة الجنسية؟ فهذه بدورها مسألة نسبية تعتمد على ثقافة الشخص ونظرته للمرأة المثيرة وغير المثيرة.

ومن ناحية أخرى، يقر كل المجتهدين المحدثين أمثال الشيخ محمد الغزالي وجمال البنا ومحمود شلتوت وحتى يوسف القرضاوي، عدم وجود ما يسمي بالزي الإسلامي، وأن الإسلام لم يضع قواعد محددة للملابس الشرعية، وأن كل ما ورد في القرآن الكريم من أوامر في هذا الخصوص هو ستر المرأة لجسمها. وفي حديث قريب للشيخ نصر فريد واصل، مفتي الديار المصرية الأسبق، يقول: «كل ما يستر جسم المرأة ولا يُظهر شيئًا من مفاتنها ولا يُفصِّل أعضاء جسمها، فهو مباح».

ومن كل ما تقدم، تنفضح دينية النظام في السودان، المزيفة، فهو يسعى إلى التمكين باسم الدين، ولا يسعى إلى نشر الفضيلة وتطهير المجتمع، ولا لترك مهمة فهم وتفسير الدين للفقهاء والمفكرين وليس للشرطة.

الفصل السادس

وضعية غير المسلمين

كان الاختبار الحقيقي للفكر السياسي الإسلامي، هو تحدي قيام دولة مدنية ديمقراطية حديثة، متعددة الثقافات؛ وهو الأمر الذي يتجلى واقعيًا في نوع الدستور الذي تتبناه هذه الدولة. وقد حمّل الكثيرون الحركة الإسلامية السودانية المسئولية في التركيز على أحادية الهوية الثقافية، وفرض الخيار العربي/الإسلامي كتعريف مفرد لمن هو السوداني؟ وهذا مما تسبب في عملية التهميش الثقافي المستمر لغير العرب والمسلمين. وهذا الذي قاد في النهاية إلى انفصال الجنوب، ويهدد مصير دارفور.

فقد كان من النشاطات المبكرة والتي دشنت ظهور الحركة الإسلامية، الدعوة للنظر في أمر الدستور حتى يجئ متفقا مع إرادة الشعب السوداني المسلم، ومستندًا إلى كتاب الله وسنة رسول الله. وانعقد اجتماع في يومي ١٠-١١ ديسمبر ١٩٥٥، وتم تأسيس جبهة الدستور الإسلامي والتي انضمت إليها مجموعة كبيرة من التنظيمات الدينية.

منذ ذلك الوقت، دخلت اللجان القومية للدستور في جدل حول ثلاث مسائل تتعلق بطبيعة الدولة، وهي:

١. هل هي دولة إسلامية أم علمانية؟

٢. هل هي دولة موحدة (مركزية) أم فيدرالية؟

٣. ما هو نظام الحكم: رئاسي أم برلماني؟

هذا وقد وقف الجنوبيون من البداية وبحسم، ضد عملية تديين الدولة في السودان، باعتبار التنوع الثقافي الذي يميز البلاد. ففي اللجنة الفنية الأولى التي كُونت في يناير ١٩٦٧، وقدمت مسودة دستور -له ملامح إسلامية واضحة- للجمعية التأسيسية مطلع ١٩٦٨، تحفظ الجنوبيون ولكن دون جدوى. فقد قدموا مذكرة تُرجح الدستور غير الديني، تقول «أنّ أيّ دستور يقوم على عقيدة واحدة - دينية كانت أم إلحادية- لا يتسع للتباين الموجود في السودان»، وتطالب المذكرة صراحةً بفصل الدين عن الدولة لأن الدستور الإسلامي سيهدد الوحدة الوطنية، ولن يحقق مساواة المجموعات الدينية المختلفة أمام الدولة، مما يمنع انتشار التسامح الديني في المجال السياسي.

وترى المذكرة «إن الوضع الطائفي الانقسامي للمجتمع المسلم يجعل الدستور الإسلامي، ليس ضد غير المسلمين فحسب، بل سيكون ضد الجماعات الإسلامية نفسها»، وينتهي بالقول بضرورة «حصر الدّين كله في دائرة النشاط الخاص، ولا تتدخل فيه الدولة مطلقًا، إلا لمقتضيات الأمن العام، كما في حالة الهند والولايات المتحدة الأمريكية». (مناقشات اللجنة القومية للدستور، دار الوثائق القومية، أوردها البوني، ص٤٢-٤٣).

من هنا بدأ تبلور وتَشكُّل الأزمة السودانية الدائمة، فقد أبدى النواب والسياسيون غير المسلمين كثيرًا من التحفظات والمخاوف. وفي الاتجاه نفسه، قال (وليم دينق) «الدين خاص بعلاقة الفرد بربّه، مما يستدعي المطالبة بدستور علماني، لأنه يتيح فرصًا متساوية للجميع»، وأشار إلى الهند ذات الأغلبية الهندوسية التي يمكن أن يحكمها مسلم لأن دستورها علماني. وذكر العضو (تونق شول) وهو على حق، أن مسألة الدستور الإسلامي لم تكن ظاهرة خلال الفترة من ١٩٥٣ وحتى ١٩٥٨، لأن الناس كانوا حريصين على الوحدة بالإضافة لظهور مصالح شخصية وأيديولوجية دعمت هذه الدعوة. وأشار إلى أن الإسلام يعني لبعض الناس تعريب المنطقة جنوب الصحراء، وهذا -حسب رأيه- استعمار جديد.

أما المذكرة المؤيدة فقد قدمها (حسن الترابي) وجاء على رأس أسبابه: أن الجمهور في السودان جمهور مسلم ولهذا لابد أن يُمثِّل دستور السودان قيّمه، خاصةً والإسلام عقيدة أهل السودان -بخلاف كل الأديان الأخرى- هو دين ودولة يأمر بالحكم بما أنزل الله. وتؤكد المذكرة على أن «الدستور الإسلامي هو الوضع الوحيد الذي يجعل

المواطنين في حالة انفعال وتجاوب مع الدستور، لأنه يوافق العقيدة السياسية لأغلبية الشعب، ويتجاوب مع عاطفتها، وهو في الوقت ذاته لا يتصادم مع عقائد غير المسلمين بل إنه يضمن حرّيتهم، ويتسع لكثير من الأفكار والأوضاع الديّمقراطية السائدة في العالم غير المسلم، أما الدستور اللاديني فليس فيه لغير المسلمين أكثر من تحقيق القدر نفسه من الحرية والاتساع لتلك الأفكار والنّظم، بينما يتصادم مع عقيدة الأغلبية بشكل صريح». (منصور خالد: ٢٥٩، ومناقشات اللجنة).

لم تقدم الحركة الإسلامية السودانية اجتهادًا جديدًا وجريئًا حول وضعية غير المسلمين، واكتفت بترديد الآية: «لا إِكْراهَ في الدّينِ قَدْ تَبَيّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيّ». (البقرة:٢٥٦)، أو الآية الأخرى: «لا يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الّذينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ في الدّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطينَ». (الممتحنة:٨)، أو «نَحْنُ أَعْلَمُ بِما يَقُولُونَ وَما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبّارٍ فَذَكّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ». (ق:٤٥)، ويدخل الأستاذ (محمود محمد طه) في جدل مع الإسلاميين، محاولاً إثبات عدم صمود هذا المنطق، لأن هذه الآيات –حسب رأيه– منسوخة بآية السيف ولم تقم عليها الشريعة: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ». (التوبة:٥)، منسوخة أيضًا بآية: «قاتِلُوا الّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلا يُحَرّمُونَ ما حَرّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقّ مِنَ الّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ». (التوبة:٢٩). ويتساءل «فهل مع هذه العبارة الواضحة يزعم زاعم أنهم متساوون مع المسلمين في الحقوق والواجبات الأخرى». (١٩٦٨:١٢).

كانت تلك الفترة هي مرحلة النشأة والتكوين للدولة السودانية لما بعد الاستقلال. فقد نال السودانيون استقلالهم السياسي، وكان يُفترض أن ينطلقوا في عملية البناء، والتنمية، والتحديث عمومًا. وهذه وضعية تتطلب رؤية قومية مُجمع عليها أو تحظى باتفاق واسع. ولكن السودانيين وقعوا في فخ أُحادية ومركزية الثقافة. وكان المعيار هو الأغلبية العددية للسكان باعتبارها طريقة ديمقراطية معتمدة. كما أن الإحساس بتفوق الثقافة العربية/الإسلامية كان يبرر كثيرًا من السياسات والمواقف الشمالية. فقد كان كثير من الشماليين يعتقدون أنهم أصحاب مهمة حضارية –عبء الرجل الشمالي– تتمثل في أسلمة وتعريب الجنوبيين.

قطع انقلاب ٢٥ مايو (آيار) ١٩٦٩ اليساري، الطريق أمام الدستور الإسلامي الذي كانت الجمعية التأسيسية على وشك تمريره. وأُعلن السودان جمهورية اشتراكية تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة. واعترف النظام الجديد مبكرًا، فيما سمي ببيان ٢ يونيو (حزيران) ١٩٦٩، بالفوارق التاريخية والثقافية بين الشمال والجنوب، وأن بناء الوحدة الوطنية للبلاد لابد أن يأخذ هذه الحقائق في الاعتبار. كما أعلن عن نية النظام تطبيق الحكم الذاتي في الجنوب. وأشار الإعلان إلى ضرورة بناء حركة اشتراكية ديمقراطية في الجنوب كأساس لتنفيذ للبرنامج المعلن. وقد صار هذا البيان مرجعية الاتفاقيات والدساتير والسياسات اللاحقة.

وقد كانت اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ هي أول محاولة جادة لحل جذري لمشكلة الجنوب على أسس معقولة ومقبولة جسدت المبادئ الجديدة. فقد كان من الطبيعي أن يحتل الاعتراف بالتنوع الثقافي الأولوية والأهمية القصوى. إذ يمكن تلخيص ذلك في أربع مسائل تستحق المعالجة الفورية، وهي: الجنسية والثقافة، انعدام المساواة الاقتصادية، أمن الوطن والمواطنين، والحقوق الديمقراطية. وهذا يعني بالنسبة لإدارة التنوع الاهتمام بـ «الذاتية الثقافية والسياسية التي تتيح تطوير وترقية الثقافات، بما فيها اللغات الإقليمية، والسلطات المخولة للهيئة التشريعية لإصدار القوانين بما يساير التقاليد والعادات». (ألير ٢٣١). ودشنت الاتفاقية لحكم ذاتي للإقليم الجنوبي في إطار السودان الموحد، حيث منحت الاتفاقية المديريات الجنوبية نظامًا للحكم الذاتي يتمتع بالسلطات التشريعية والتنفيذية والحريات الأساسية والمشاركة في السلطة، وقد احتلت الاتفاقية مكانها كقانون أساسي في الدستور القومي.

يمكن القول بأن السودانيين قد توصلوا لاتفاق يقرب من الإجماع إلى أن اللامركزية بأشكالها المختلفة: الفدرالية، الحكم الذاتي.. الخ، هي الأداة الأفضل والأكثر عملية لإدارة التنوع الثقافي في السودان. ولكن بقي الخلاف حول المضمون والسياسات العملية. وفي هذه الحالة يكون المحك والمعيار العملي، هو كيف تم التعامل مع أسئلة الدين واللغة كمكونين أساسيين لما يسمي بـ «الهوية» الثقافية؟ وهو مفهوم شديد التجريد يجد الإسلاميون صعوبة في تعريفه أو في تحديده بطريقة ملموسة وواقعية، وفي كثير من الأحيان يتعاملون معه كبديهية أو معطى لا يحتاج لجهد في التعريف أو التحديد. فالدين يصعب أن يمثل هوية، فهو جزء من الثقافة وبالتالي يمكن أن ينقسم في هويات

متعددة. فالإسلام مثلاً، كدين منثور في هويات عديدة تمتد من ماليزيا وإندونيسيا ونيجريا. وقد تتنوع ممارسات الدين الواحد في نفس البلد، كما هو الحال في السودان، حيث يوجد ما نسميه الدين الشعبي، والطرق الصوفية، والسلفية، والإسلام السياسي كما تمثله الأحزاب الدينية.

عقب إعلان انفصال الجنوب في يوليو ٢٠١١ فجّر الرئيس السوداني عمر البشير صدمة للكثيرين، حين أعلن «إلغاء» تعددية السودان. وقد اندهش كثيرون، واستاء كثيرون أيضًا، رغم أن الحديث لا يثير الدهشة ولا الاستياء لدي المتابع لأيديولوجية الحركة الإسلامية السودانية؛ فقد حُسم أمر أي صوت يدعو لأي نوع من التعدد الثقافي أو الديني أو اللغوي، فالدين واحد هو الإسلام لأن الدولة ستقوم على الشريعة الإسلامية ولن تحتمل أي نوع من المنافسة في التشريع. ولأن القرآن جاء باللغة العربية، فهي لغة مقدسة وكاملة لن تضيف لها أية لغة أخري جديدًا، وأخيرا، حسم الرئيس ذلك الجدل الطويل العقيم حول الهوية، وجاء بالقول الفصل، حيث قال «السودانيون عرب ومسلمون وكفى.

هذا الموقف الذي أعلنه البشير، هو في حقيقته موقف غالبية الأحزاب التقليدية وكثير من السودانيين، حين يبرز سؤال الثقافة والهوية. فالمجتمع السوداني الشمالي الذي كثيرًا ما يوصف بأنه متدين وصوفي، يَصعُب عليه –في دواخله– أن يتساوى مع الجنوبيين ويردد الحديث الغريب «هم ما يشبهونا» وهذا حكم ثقافي وليس عرقي، والمقصود به أولاً العقيدة أو ما يعبدون. ولاحظت رغم كل الأقنعة السياسية، أن الزعماء والقادة يعطون هذا الجانب أهمية قصوى، فقد كتب السيد الصادق المهدي أثناء فترة حكمه بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ومؤتمر المائدة المستديرة، رسالة إلى البابا يقترح فيها العمل المشترك بين الكنيسة والحكومة السودانية للقضاء على الوثنية وتحويل أصحاب الديانات التقليدية في الجنوب إلى مؤمنين يعتنقون أيًا من الديانات السماوية: المسيحية أو الإسلام. (البوني:البعد الديني لقضية الجنوب. . .، ١٩٩٦، ص٤١).

وفي توصيات مؤتمر الفكر والثقافة الإسلامية الأول، في نوفمبر١٩٨٢، دعا الشيخ حسن الترابي، إلى القضاء على الوثنية، قائلاً: «إن اعتناق أي دين سماوي، إسلاما كان أم مسيحية، أفضل بكثير من البقاء على الوثنية، لأن الأديان التوحيدية تُطوّر القيم الإنسانية والأسس الأخلاقية». (وقائع المؤتمر).

هذا تفكير لا يذهب بعيدًا عن مشروع «التحضر» (نقل الحضارة) الاستعماري، والمهمة التي أُعتبرت عبء الرجل الأبيض، فمن أهم خلفيات الصراع الشمالي/ الجنوبي، عقيدة رفض الجنوبيين، وعجز كثير من المسلمين الشماليين حتى المتعلمين، أو بالأصح بالذات المتعلمين منهم، عن قبول هذا الآخر المختلف. ورغم الحديث الكثير عن التنوع أو التعدد الثقافي، لم يقترب المثقفون الشماليون كثيرًا من الثقافات الجنوبية. حيث ظل الباحث (إيفانز برتشارد)، هوالمرجعية الأساسية في انثروبولوجيا القبائل الجنوبية. ولو سأل سائل عن عدد الإداريين الشماليين الذين عملوا في الجنوب وتعلموا اللغات الجنوبية، لكادت الإجابة أن تكون لا أحد.

وقد كانت تجربة (مركز الدراسات السودانية) في ترجمة كتب الدكتور (فرانسيس دينق، محاولة رائدة في التعريف بالفكر الجنوبي المعاصر. ولكنها توقفت، ولم تكتمل لاسباب عدة. وقد تركز الاهتمام على كتابات الجنوبيين الذين يكتبون بالعربية فقط. ومع تدهور مستوي اللغة الانجليزية في السودان، اكتملت عزلة الوصول إلى الثقافات الجنوبية. وكانت النتيجة، عدم الاحترام والاهتمام بالثقافات الجنوبية، وأصبح من الممكن الحديث عن الغاء التعددية الثقافية بخطب جماهيرية!

هناك قطاعات وتيارات إسلامية كبيرة وأساسية، ترى في التنوع أو التعدد الثقافي نوعًا من الفتنة، أو تدرجه ضمن فكرة الفرق الضالة، وحسب اللغة الحديثة، يرون في التعدد: مؤامرة استعمارية أو صهيونية لتمزيق الأمة أو الدول العربية. وهذا التحليل تحديث لفكرة أو تهمة الشعوبية التي سادت طويلاً في التاريخ العربي/الإسلامي. كما أن مفهوم الأقليات، ظل سيء السمعة في السياسة والفكر العربيين، ويتم السكوت عنه؛ ومن هنا يدخل دائرة الغموض والتآمر لأنه لا يُناقش علنًا ويُطارد من يحاول الإفصاح والإعلان عن مثل هذه الأفكار الهدامة. ورغم أن الدولة العظمى «الولايات المتحدة الأمريكية» هي نموذج للتعددية الثقافية وفشلت في قمعها بكل أساليب التفرقة العنصرية وكراهية الآخر، إلا أن الإقصائيين يتجنبون اعتبارها مثالاً لنجاح التعددية. ومع أن آباء الحركة الوطنية، أُعجبوا بحزب (المؤتمر الوطني الهندي)، إلا أن عقليتهم الأحادية وثقافة خوف الفتنة، وقفت بهم دون استلهام تجربة الهند في التنوع حيث يمكن أن يكون رئيس الجمهورية مسلمًا في دولة ذات أغلبية هندوسية.

يرتبط قبول التنوع والتعايش مع الآخر المختلف، بقضية الديمقراطية الحقيقية،

ففي كثير من الأحيان نختصر الديمقراطية في الأحزاب وصناديق الانتخابات أي الديمقراطية الإجرائية والشكلية. ولكننا في الوقت نفسه، وتحت دعوى الخصوصية الثقافية، نحاول -كمسلمين- استبعاد المضمون الفلسفي للديمقراطية، خاصةً حين يتعلق الأمر بالحريات. ففي حالة المطالبة باحترام الحريات -خاصة الحريات الشخصية- ينحصر العقل في الجوانب السلبية فقط، وكأن الحرية لا تعدو زواج المثليين، وكأن الثورة الفرنسية اندلعت فقط لتقر هذا الزواج! وتتسع دائرة التحفظات للتضييق على مساحة الحريات. ويخشى المتحفظون من تعميم بعض الحقوق التي يراها الغربيون ضرورية، مثل حرية العقيدة، أو تغيير المعتقد. فالإسلام واضح وحاسم في قضية الرّدة، ومن يغيّر دينه يقتل، وهنا لابد أن يبرز الاختلاف مع منظمات حقوق الانسان العالمية. وفكرة التعددية التي رفضها البشير تعني -في نظره- الاعتراف بوجود أكثر من دين داخل الدولة الواحدة، وبالتالي لابد أن تُمنح حرية تغيير الدين أو العقيدة، ومن الحكمة -حسب الرؤية الاسلامية الأصولية- أن يُغلق هذا الباب، سدًا لأي ذريعة محتملة.

عرفت الحركة تيارين منذ قيام الانقلاب في ٣٠ يونيو ١٩٨٩، يرى الأول فصل الجنوب لكي ينعم السودان بدولة إسلامية «صافية» خالية من صداع الأقليات غير المسلمة، وبالتالي تنتفي أية معارضة أو عقبات أمام مسيرة الدولة الإسلامية. في حين يرى التيار الثاني ضرورة أسلمة وتعريب السودان بكل الوسائل السلمية أو العنيفة، لإمكانية استخدامه كبوابة نحو أفريقيا.

وفي النهاية، حققت الحركة الشعبية هدف الإسلاميين بالانفصال. وبالتالي، انتقل الإسلاميون بسهولة لخطوة إعلان الأسلمة والتعريب، وقد أحرج النظام السوداني بقية الحركات الإسلامية التي تحاول طمأنة غير المسلمين في دولتها الموعودة، حيث قدم السودان نموذجًا عمليًا لعدم قدرة الإسلاميين على قبول الآخر المختلف حتى لو كان يحمل نفس الجنسية ولكن يختلف في العقيدة.

***

مشكلة التجربة السودانية لتطبيق الشريعة أنها انطلقت والعولمة في أوجها، وأول مظاهر العولمة سقوط الحدود والحواجز بين الثقافات، ويصعب تطبيق الشريعة في ثقافة مكشوفة ومفتوحة على العالم، ويستحيل في الوقت نفسه الانغلاق والعزلة عن

الكون، وهذه هي معضلة الإسلاميين عمومًا وفي السودان على وجه الخصوص، لأنهم يمارسون الحكم والتجربة، وليس مجرد التنظير. فهم يواجهون المشكلات اليومية ومطالبون بالإجابة على أسئلة عصرية وواقعية. فقد دُبجت آلاف الصفحات عن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية -نظريًا- ولكن في السودان وفي هذه اللحظة، هناك دولة تنسب نفسها للإسلام وتضم غير مسلمين فكيف تعاملهم؟ لا يوجد أمامها سوى أن تبذل المزيد من الاجتهاد والفهم العصري للدين، وذلك لانعدام المرجعية لأي دولة إسلامية معاصرة متعددة الثقافات.

يقول أحد المسئولين ومنظري النظام الحالي، (غازي صلاح الدين)، في السياق نفسه «منذ الاستقلال، ظل السعي لإقامة دولة حديثة، قضية مركزية في السياسة الأفريقية، والسودانية تحديدًا. ففي السودان حدّ الصراع في الجنوب من جهود الاستقلال وإقامة دولة مستقلة وقادرة على القيام بوظائفها، حيث عزل الاستعمار الجنوب عن الشمال مما أدى لبروز هوية مختلفة، وأيضًا موقف عدائي تجاه الشمال.

وقد كان هذا هو العنصر الأهم في تشكيل السياسة السودانية منذ الاستقلال وحتى الانفصال. انفصل الجنوب، بينما العديد من مشكلات الماضي مازالت عالقة. أدى اختفاء الجنوب كجسم إلى خلق ظروف جديدة تسمح بانتهاج أساليب جديدة في التعامل مع المشكلات التي تواجه البلد». (سودان ما بعد الانفصال.. التحديات والفرص، محاضرة في مدرسة الدراسات الافريقية والشرقية-لندن، ١٧ ديسمبر ٢٠١١ ترجمة بابكر فيصل بابكر). هذا نص يمثِّل جيدًا الإشكالية الخاطئة التي طرحتها النخب السودانية تجاه كيفية بناء الدولة الحديثة، ولا يقتصر الأمر على الإسلاميين السودانيين فقط. ولكنهم يجب أن يتحملوا وزر بداية الأزمة وختامها. فقد كانوا أول من أدخل البلاد في نفق الحل الديني لمشكلة طابعها سياسي واقتصادي/اجتماعي، وهذا ما سوف أوضحه لاحقًا. وفي النهاية تم الانفصال وقبله توقيع اتفاقية السلام الشامل تحت سلطة حكم الإسلاميين.

يعطي (صلاح الدين) الأزمة السودانية بُعدها التاريخي، وهذا فهم جيد للأزمة، ولكن يترك الغموض قائمًا حين يقف عند حد الوصف فقط ولا يلج في تحليل أعمق. وفي هذه الحالة يعطي القارئ الحق في التساؤل: هل ما حدث للسودان منذ الاستقلال كان «حتمية تاريخية» أم قضاءً وقدرًا، ولا توجد أي خيارات أخرى ممكنة غير

ما حدث فعلاً؟ هل لم تكن هناك أي احتمالات أخرى أمام النخب السودانية لاقتراح تاريخ مختلف للسودان؟ أقول نعم، كان من الممكن أن يكون الخيار مختلفًا لو كان عقل النخب مختلفًا وطرح الأسئلة الصحيحة، ولكن الإشكالية المصطنعة أو الخاطئة هي التي حددت وحكمت المسار الصراعي والمتأزم الذي انتهجه السودان. فقد واجهت الدول الافريقية جميعها -كما ذكر- نفس عواقب المرحلة الاستعمارية، ولكن لم يصل بها الأمر حد الانفصال وبعد سنوات مديدة من الاقتتال، حيث صار السودان صاحب أطول حرب أهلية في القارة بلا منازع، وحتى نيجيريا التي وصلت حرب بيافرا الأهلية ذروتها، استطاعت في النهاية بحكمة، تجنب الحرب الأهلية وبقيت موحدة. ومن ناحية أخرى، كان آباء الاستقلال الأفارقة -في الغالب- أصحاب رؤى فكرية لقيادة بلدانهم، وقد كانوا جميعًا مهمومين بتحديث أو في اسوأ الأحوال «غربنة» بلدانهم، بسبب تكوينهم الفكري الغربي. فقد ظهرت في ستينيات القرن الماضي أي في عصر موجة الاستقلالات شخصيات مثل: نكروما، ونايريري، وسيكوتوري، وسنغور، وغيرهم من غير المميزين فكريًا، كما راجت أفكار الاشتراكية الأفريقية، والزنوجة، والجماعية، والأفريقانية وغيرها من المشروعات الفكرية الكبرى والرؤى الطموحة. ولكن السودان والذي سبق زمنيًا كل هذه الدول، لم يتعد همه الفكري الجدل حول الاستقلال أو الوحدة مع مصر.

يُلاحظ اهتمام الإسلاميين المتزايد في الفترة الأخيرة، بمسألة وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ويرى البعض أن ذلك جاء متأخرًا بعد انفصال الجنوب، ولكنني أعتقد أنهم يخشون على ما تبقى من البلاد لو سارت الأمور بالمنوال الراهن.

فقد عُقدت الندوات والمؤتمرات واللقاءات، للتداول في الموضوع والوصول إلى صيغة إسلامية معاصرة، ومن بين هذه اللقاءات ما أسموه «المفاكرة»، حيث يقول الأمين السياسي للمؤتمر الوطني بولاية الخرطوم د. نزار خالد في مداخلة عن «المواطنة في الدولة الإسلامية» أن مفهوم الدولة الإسلامية يلتبس عند الكثيرين في ظل تجارب الدولة الأموية والعباسية.

ويمضي للقول إن الجزيرة العربية لم تعهد نظامًا متماسكًا يمكن أن يسمى بدولة طيلة تاريخها. وقال إن النماذج المستحدثة قد شابتها الكثير من أوجه الصراعات بين الحكام والمعارضين انتهى بإرث فقهي أخذ قدسية من (الخَلَّف) لا يستحقها. وأشار

إلى أن الكتابات الفقهية تمت في حقبة تلك الصراعات ومعظمها مستلهم من الحضارة الرومانية والفارسية. وقال (نزار) إن مفهوم الخلافة الراشدة كان فيه رأس الدولة هو أمير المؤمنين الذي يقود الجيوش، الأمر الذي يرى أنه أفقد التجربة معايير اختياره وتحديد صلاحياته. ويضيف أن تلك الاشياء قد أثبتت تجاربها فيما ظهر من فتنة خلال عهد الخلافة الرابعة والتي أشارت إليها كتب التاريخ، الأمر الذي قال أنه غياب مما سماه بالمبادئ الدستورية العامة، واختتم مداخلاته بالتأكيد على ضرورة تحقيق مقاصد الشرع وقيَّم الدين في الحكم وليس تقديس المواقف الفقهية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

لم يحدد (د.نزار) مثل سابقيه، مفهوم الدولة الدينية ومواصفاتها، والغريب أن يتحدث عن الالتباس عند الكثيرين، دون أن يحدد ماهو، حتى نعرف معه هذا الالتباس. ويستخدم مفهوم فكري هو الدولة بالتبادل مع تعبير جغرافي هو الجزيرة العربية، مع أن الإسلام كان قد تجاوز هذه الرقعة وصارت الإمبراطورية التي استلهمت منها الكتب الفقهية إرثها، كما قال. لا نخرج من حديثه بأي فكرة جديدة، ويسرع إلى ما ينبغي وضرورة أن.

ومما يجعل من فكر الإسلاميين هروبيًا وانصرافيًا وخياليًا، أن يكون الرد تحليلاً وليس وصفيًا على سؤال لماذا فشل المسلمون طوال هذه القرون في تأسيس الدولة الإسلامية المبتغاة؟ ولماذا لم يحققوا مقاصد الشريعة التي يمكن أن تمدهم بمبادئ دولة راشدة أخرى؟ هذا هو السؤال والذي للمفارقة سأله برنارد لويس:أين الخطأ؟ أو (What went wrong) هذا ما يتوجب على الإسلاميين أن يكتبوا عنه. نحن لا نختلف حول ماذا قال الإسلام؟ ولكن نريد أن نعترف بما فعل المسلمون بالإسلام ومازالوا يفعلون؟ هذا هو سؤال الفكر الإسلامي الذي يريد فهم المستقبل. فما هو الضمان في نجاح الإسلاميين الحاليين في بناء دولة إسلامية فشل الأسلاف وهم الأقرب إلى الأصل أو النبع ولم تعلق بهم أدران العلمنة والعولمة والتغريب؛ في تأسيسها.

ينتقل (د.نزار) إلى مسألة هامة حين يقول بأن قضايا المواطنة ومستجدات العصر يجب البحث عنها واستحداث مضامينها من مصادر الشريعة المتفق عليها في الكتاب والسنة الصحيحة، وقال مضيفًا «علينا أن ندع كل حقبة تؤجر وتؤخذ بما يليها من ابتلاءات ووقائع». وعقبت إحدى الحاضرات، مشيرةً إلى أن المفهوم الإسلامي

لا يتقاطع مع المواطنة واستدلت بتطبيق الحركة الإسلامية في السودان لعلاقة الدين بالدولة وتساءلت هل الشريعة هي حالة أم نتيجة لذلك التباين إن وجد؟ وأردفت «إن مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي كان هامشيًا»، وهذا التعقيب يُسهل عملية الرد على المحاضر، لأن الدولة في الإسلام هي دعوة أو حاملة للدعوة، وهي دولة دينية حسب وظائفها وأهدافها المعلنة والتي نُفذت فعلاً. ويتحدث الإسلاميون دائمًا بعد وصولهم للسلطة عن «التمكين». وفي المفهوم كل خصائص الدولة الدينية، كما تقول الآية الكريمة: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ». (الحج:٤١) ويمكن بسهولة استنباط وظائف هذه الدولة، وهي دينية بامتياز.

كانت وضعية غير المسلمين في البلدان المفتوحة واضحة وبلا لبس لأنها تتسق مع مبادئ الدولة الدينية:أهل الذمة. ولم يكن الفقهاء ولا المسلمون العاديون، يخجلون من المصطلح أو الصفة مثلما يفعل الآن أمثال القرضاوي، وفهمي هويدي، وطارق البشري وحتى جمال البنا. حيث يكاد الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي –حتى القرن العشرين– أن يخلو من كلمة المواطن أو المواطنة. وأتمنى من أصحاب «المفاكرة» أن يستشهدوا لنا بمرجع فقهي أو إسلامي واحد قبل ذلك التاريخ وردت فيه الكلمة.

وفي الدولة الإسلامية الدينية –وفق منطقها الداخلي– لا يمكن أن يستوي الكافر مع المسلم، وعلى المستوى الشخصي يتعامل المسلم الفرد على أنه جزء من «خير أمة أُخرجت للناس»، وهو ما يفسر المعاملة السيئة التي تعرض لها غير المسلمين خلال حقب طويلة في التاريخ الإسلامي خلافًا لتعاليم الدين، ولكنها تتماشى مع الثقافات السائدة والأقوى تأثيرًا على السلوك من الدين.

ومن هنا أتت المطالبة بمدنية أو علمانية الدولة، وليس الهدف فتح البارات والخمارات كما يردد السطحيون أو بالأصح المغرضون بقصد تشويه الفكرة. فالدولة المدنية ضمانة لحقوق غير المسلمين، ولحسن الحظ –رغم المناورة– تسربت إلى خطاب الإسلاميين السياسي لفظة دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية! ومما يسر الآن أن الإسلاميين يستعينون بمفردات العلمانيين وليس العكس، رغم انتشارهم العددي، وهذا دليل آخر على ضعف الانشغال الفكري وغلبة السياسي لدي الإسلاميين.

إذن الدولة الإسلامية بهذا المفهوم هي التجربة التي ينتجها مسلمون في دولة معينة

وفي مجتمع معين، وفي بيئة معينة، وفي عصر معين، وأعتقد بضرورة الحديث عن تاريخية الدولة الإسلامية، وهذا يعني بالضرورة نسبية هذه الدولة. وهنا يقفز السؤال حول ما الذي يميز الإسلاميين في هذه الحالة عن الليبراليين، والعلمانيين؟ وهناك إحساس عام لدى المسلمين والتيارات الإسلامية بحاجة لفهم جديد، كل الذي يقدمه «خلقنة» هذه الدولة أي اضافة الأخلاق للفكرة وأجهزة الدولة فقط. ولكن ليس هناك ما يميز هذه الدولة في مجالات مثل فصل السلطات، أو حقوق الإنسان، أو العقد الاجتماعي.

لذلك، يعود سبب سقوط المشروع الحضاري في السودان، إلى أن الفكر الإسلامي عمومًا لا يملك أي نموذج إرشادي (Pstsfohm) مستمد من التاريخ لشكل ومضمون الدولة، وعلى الرغم من التمجيد لنموذج «مجتمع المدينة» فقد عجز الحكام -الإسلاميون- السودانيون عن التأسي بروح ذلك النموذج؛ إذ ليس المطلوب اتباع مؤسساته وتنظيمه، وأعني بالروح قيم ذلك المجتمع مثل العدالة والمساواة وتكريم الإنسان، وزُهد الحاكم وعفته وبعده عن الترف والكبرياء والتكبر. وزاد غياب مرجعية تقدم شكلاً مفصلاً أو تقريبيًا لدولة إسلامية تاريخية من صعوبة مهمة التأسيس لدولة إسلامية في نهاية القرن العشرين؛ مما يجعل الإسلاميين أسرى للوعي العربي(البدوي)/الإسلامي القديم للدولة والسلطة أي حكم الفرد المطلق.

واجه رجال الدين المسيحي والكنائس عمومًا، كثيرًا من المضايقات والاضطهاد خلال السنوات الأولى لحكم الإسلاميين، ولم تتوقف هذه الملاحقات -ظاهريًا- إلا بعد تدخل المجتمع الدولي، ولكن المعاملة السيئة وغير العادلة ظلت هي القاعدة، مع إصرار النظام تقديم صورة لا تعبر عن حقيقة موقفه. فقد عقد مؤتمرات للحوار الديني، كما أن بابا الفاتيكان زار السودان في ١٠ فبراير ١٩٩٣، وقد قالت مطرانية الخرطوم:

«إن زيارة قداسة البابا تأمين وتمتين للرعية وتقوية عزيمتها لمجابهة الأهوال والمصائب والعسف المعاش في ظل الأوضاع الماثلة في السودان والذي لم تشهده طيلة عهودها ولم يكن لها من قبل به، سوى في مدونات كتب التاريخ» (تاجو:٥٨). فقد تمت مصادرة النادي الكاثوليكي بالخرطوم والذي أصبح المقر العام لحزب المؤتمر الوطني الحاكم، وشهدت مدن مثل دنقلا والروصيرص اعتقالات لقساوسة وإغلاق دور عبادة، كما تم ترحيل مسيحيين باعتبارهم نازحين لمدن ذات غالبية مسلمة، وقد

اتهم بعضهم بصناعة الخمور البلدية.

ومن البديهي أن تنعدم فرص تنافس المسيحيين على الوظائف العامة، بسبب الطابع الديني للمقابلات التي تجرى لطالبي الوظائف، فمن العادي أن يُطلب من الخريج تلاوة آيات قرآنية. ويكتب أحد القياديين الإسلاميين: «وفي مجال الحرية الدينية التي أكدت عليها وثائق الحركة الإسلامية (دستور الأخوان المسلمين، ميثاق السودان، يناير ١٩٨٧) والتي تقول بحقوق المواطنة المتساوية بين أتباع الملل الدينية لم تلتزم بها حكومة الإنقاذ فقد اشتكى كثير من قيادات الكنائس لمجلس التعايش الديني السوداني أن الحكومة لا تمنحهم قطع أراضي ليشيدوا عليها أماكن للعبادة وتُزيل ما يبنونه عشوائيًا في أطراف العاصمة، ولا تُخصص لهم مقابر لدفن الموتى، ولا تُعيِّن لهم وزارة التعليم العام معلمين للتربية المسيحية كما تفعل للمسلمين، وأن مناهج التعليم العام غير مادة التربية الإسلامية موجهة توجيهًا إسلاميًا صارخًا، وتفرض على التلاميذ المسيحيين». (ورقة الطيب زين العابدين عن الإسلاميين وحقوق الإنسان).

ومن الواضح أن النظام السوداني لا يراعي المادة السابعة والعشرين من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغوية. ورغم أن السودان يوقع على مثل هذه العهود إلا أنه يتهرب من التطبيق بكثير من الدعاوى والتجاهل. وقد فطن المجتمع الدولي لمثل هذه الثغرات، لذلك أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في الثامن من ديسمبر١٩٩٢ إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات في التمتع بثقافاتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة سرًا وعلانية، بحرية دون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز. وينص على حقهم في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعالة، بصفة جماعية أو فردية، مع حقهم في إنشاء الروابط والجمعيات الخاصة بهم.

انطلقت العنصرية هذه الايام من عقالها تحت دعاوى الوطنية والدفاع عن الأرض والعرض، رغم أن الإسلاميين فرطوا في أجزاء عزيزة بل عن ثلث الوطن. كما أن الطائرات الصهيونية تعربد على شواطئ البحر الأحمر، وتم قصف مصنع (اليرموك) للتصنيع الحربي في قلب العاصمة، كما سبق للولايات المتحدة الأمريكية أن ضربت مصنع (الشفاء) في الخرطوم بحري، عام١٩٩٨. ولم يقطع النظام علاقاته مع

«الشيطان الأكبر» رغم أن مظاهرات المجاهدين في تلك الآونة كانت تهتف في شوارع الخرطوم «أمريكا قد دنا عذابها».

كل ذلك، لم يحرك الحمية الوطنية التي اشتعلت في الآونة الأخيرة تجاه الجنوبيين. واللغة المستخدمة ضد الجنوبين هذه الأيام تدعو للخجل وتثير الاشمئزاز، فتأمل مثلاً في الأدب الرئاسي: «تعهد رئيس الجمهورية المشير عمر البشير بتحرير الجنوب تمامًا من الحركة الشعبية التي وصفها بـ(الحشرة الشعبية لتدمير السودان)، واعتبر تحرير شعب الجنوب من الحركة مسئولية أخلاقية لحزبه لأنه مكّنها «الحركة الشعبية» وساهم في تكوينها». وقال «لذلك علينا تصحيح هذا الخطأ وتحرير شعبنا في الجنوب من هذه الآفة»، وأضاف: «نحن قلنا فهموا الدرس وبقوا يعرفوا ولكن طبع الحشرات الغدر والخيانة، إذ إنهم سرعان ما (انقلبوا) ١٨٠ درجة، و(إذا أكرمت اللئيم تمردا)».

أما الوجه الآخر للعنصرية، فيظهر في تأكيد أننا شعب الله المختار، وهذه نفس أسس فكرة رقي وتميز جنس عن بقية الأجناس التي تبناها الألمان في عشرينيات القرن الماضي وقامت عليها الأيديولوجية النازية، نقرأ: «أكد د. نافع على نافع مساعد رئيس الجمهورية، نائب رئيس المؤتمر الوطني استمرار مسيرة الإنقاذ لحين صلاح الأمر وظهوره كفلق الصبح والشمس في رابعة النهار». وقال لدى مخاطبته حفل تكريم أسر الكوادر الطبية بتنظيم من منظمة الشهيد وجمعية المهن الطبية: «نحمد الله أن اختار السودان أرضًا واختار أهل السودان شعبًا ليفضلهم على سائر الأمم بأن ترفع فيها راية الجهاد التي هي من مُستلزمات نصر الله ومن مُستلزمات التوبة والأوبة»، وزاد: «إذا كانت هذه البلد مُصطفاة ومفضلة عند الله بهذا الاختيار، وإذا كان شعب السودان كذلك، فإنّ الشهداء في طليعة هذا التكريم وهُم أفضل من اُصطفوا من هذه الأمة»، وطالب برعاية أُسرهم.

السودان في نظر الإنقاذ ليس وطن الجميع بل وطن الحزبيين الملتزمين أو حتى المنافقين. فالمواطنة حقوق وواجبات، ولكن النظام حرم المعارضين وغير الملتزمين من حقوقهم من المشاركة في السلطة والثروة، ومن الحقوق الإنسانية الأساسية مثل حرية التعبير والرأي والعقيدة والتنظيم.

ومن ناحية أخرى، يفرض واجبات قاسية من ضرائب وحتى التجنيد الإجباري، علمًا أن النظام قد خصص كل الخدمات من تعليم وصحة، وقصر حق العمل على

أنصاره. الوطن يسع الجميع ولكن ما نراه الآن هو خطف للوطن واحتكاره حزبيًا، ولذلك من العيب أن يطالبوا المُبعَدين ومن تم إقصائهم أن يشاركوا في حرب مفتعلة، يريد النظام من خلالها، أن يحول الأزمات الداخلية إلى حروب خارجية، وفي نفس الوقت تبرير القمع في الداخل بدعوى لا صوت يعلو فوق صوت المعركة. وفي هذه الحالة يعتبر أي احتجاج على غلاء المعيشة مثلاً خذلانًا للمقاتلين في الجبهة، أو أية مظاهرات طلابية محركة من قبل الطابور الخامس. وهكذا يجعل النظام من معاركه المفتعلة حائط صد أمام المقاومة والمعارضة، وغطاءً للتمادي في الطغيان.

دأب النظام على التماهي بالوطن أي الدمج بين السودان والإنقاذ. وهذا وضع له عدد من الدلالات، من أهمها أن من يعارض النظام هو ضد السودان أو الوطن أي أنهم هم السودان. وهذه حيلة خبيثة تم بيعها لكثيرين، خاصةً حين يقال أن ذهاب النظام يعني ذهاب البلد كله –حسبما يردد العديد من الناس ومن بينهم قيادات يفترض فيها الوعي وإدراك ألاعيب حواة السياسة– واستطاع النظام تضليل أو ابتزاز قيادات كثيرة وأجبرها على تأييده –بطريقة غير مباشرة– على وقوفه لحماية الوطن.

ولكن (قوى الإجماع الوطني) فطنت هذه المرة للابتزاز والتدليس، وجاء في بيانها: «رفض نهج الابتزاز الذي سدر فيه المؤتمر الوطني بوصف الوطنيين بالخيانة والعمالة والطابور الخامس وتحميله مسئولية التفريط في السيادة الوطنية والفشل في الحفاظ على التراب الوطني والتي آخرها هجليج، ومطالبته بالاعتراف بالفشل في الحفاظ على كرامة المواطنين السودانيين والتغول على حقوقهم بعد تردي الوضع الاقتصادي نتيجة السياسات الخاطئة التي ارتهنت للبترول وأهملت القطاعات الاقتصادية الأخرى».

لا تكتمل عنصرية الإسلاميين إلا بإضفاء الدين أو إعطاء صفة القدسية للعنصرية؛ لكسب تأييد البسطاء وتهييجهم. وتحولت الحملة العنصرية سريعًا لحرب صليبية جديدة استهلت بحرق الكنائس، وبادرت قوى الحرب الصليبية بالتحرك، حيث طالبت جبهة الدستور الإسلامي بمحو نيفاشا وما ترتب عليها من اتفاقيات بين السودان وجنوب السودان، مؤكدةً أن السودان مستهدف من قبل الصهيونية العالمية وأمريكا والدوائر الاستعمارية الأوروبية، وشددت جبهة الدستور الإسلامي على مطاردة فلول التمرد واستكمال النصر بإسقاط نظام الحركة الشعبية، مؤكدةً أن السودان أصبح على أبواب مرحلة وطنية جديدة. وطالبت الجبهة حسب البيان بإلغاء اتفاق نيفاشا وما ترتب عليه

من آثار وتطهير البلاد من العملاء وأشباههم، مهنئةً القوات المسلحة الباسلة والمجاهدين بالنصر الذي تحقق بتحرير منطقة هجليج، مطالبة بإقامة الدستور الإسلامي وتحكيم شرع الله وإعلاء راية الجهاد. (٢٠١٢/٤/٢٢).

الفصل السابع
من الإسلامية إلى الأمنوقراطية

فشل الإسلاميون السودانيون في تقديم نموذج لدولة إسلامية حديثة في مطلع القرن الحادي والعشرين. ولكن الإسلاميين نجحوا عوضًا عن ذلك في تأسيس نظام سياسي جديد يمكن أن يحمل اسم: الأمنوقراطية (Secquocracy) وهو يختلف عن الدولة الأمنية التي يساعد فيها جهاز الأمن الدولة. حيث يصبح جهاز الأمن في الأمنوقراطية هو جهاز الدولة باعتباره الحاكم الفعلي. ففي الأمنوقراطية ليس دور جهاز الأمن مكملاً ومساعدًا لكل الأجهزة الأخرى التي تُسيِّر الدولة.

ومن المعلوم وجود جهاز أمن في أي دولة، بمختلف أشكالها: النازية، والفاشية، والشمولية، والحكم الفردي، والعسكريتاريا، والشعبوية، والحزب الواحد، وحتى الديمقراطيات. فوجود الجهاز الأمني وضع طبيعي في أي دولة، ولكنه محكوم بالدستور ومراقب برلمانيًا وشعبيًا وإعلاميًا.

ويعتبر حفظ الأمن وظيفة محورية في نشأة الدولة، وهو من أسباب شرعيتها، حيث تنفرد الدولة بالحق في استخدام العنف الذي تنفرد به دون المؤسسات الأخرى والأفراد. فقد كان الاستبداد سلوكًا مشخصًا في الحاكم ومرتبط بكاريزميته وميوله ومزاجه، مع وجود بطانة تساعده في الممارسة والفعل.

ومن هنا يمكن فهم فكرة «المستبد العادل» كاختلاف داخل الاستبداد. لذلك، يرتبط قيام الأجهزة الأمنية -للمفارقة- بالتحديث، وتقسيم العمل، وتعقد وظائف الدولة، وتعدد الأجهزة. رغم أن الدولة القديمة عرفت الجواسيس و البصاصين وشيوخ

القبائل المتعاونين مع الحاكم. ولكن في حالة الأمنوقراطية يختلف الوضع تمامًا، إذ يمكن القول: أن جهاز الأمن هو مصدر السلطات وليس الشعب ولا رئيس الجمهورية، وهو جهاز مطلق اليد لا توجد أي جهة تحاسبه. وصارت الأمنوقراطية تجسيدًا جديدًا للاستبداد المؤسسي الذي تسانده أجهزة ومؤسسات وليس قائمًا على حكم الفرد.

استولى الإسلاميون على السلطة بطريقة أقرب إلى حادثة المرور. فقد كان عدد المنفذين لا يتجاوز ٣٠٠ عسكريًا من بينهم مدنيين تدربوا عسكريًا. ولكن سبب نجاح الانقلاب يعود إلى تدهور الأوضاع السياسية، والوهن الذي أصاب النخبة الحاكمة، حيث أنها لم تكن قادرة على درء أي خطر على النظام الديمقراطي. وأخطر تطور هو عدم حماس الجماهير للدفاع عن النظام المنتخب.

وفي أجواء اليأس والعجز هذه، نجح الانقلاب. بينما ظهر تحدي الاستمرار في الإمساك بالسلطة، خاصةً وأن الجبهة القومية الإسلامية، التي نفذ عناصرها هذا الانقلاب، كانوا أقلية في العدد ولكنهم الأحسن تنظيمًا والأكثر مالاً. لذا لم يكن أمامهم إلا اللجوء لإجراءات أمنية وقمعية قاسية تضمن لهم تخويف وإسكات المعارضين، وإطفاء أي تحرك، مهما كان صغيرًا، في مهده. كما أن تصاعد الحرب الأهلية في الجنوب، أعطتهم مبررًا أن البلاد في خطر، مما يستوجب إجراءات أمنية عالية الكفاءة والتشدد.

ففي السودان ينص كل دستور، حتى الانتقالي لعام ٢٠٠٥، على الحريات. ولكن جهاز الأمن الوطني يملك حق مصادرة أي صحيفة قبل الطبع أو إيقافها لأيام دون الرجوع إلى مجلس الصحافة، أو أي جهة منوط بها تنظيم العمل الصحفي. كما أن الجهاز مازال يقوم بالاعتقالات دون الرجوع للسلطة القضائية أو النيابة.

وكان اعتقال الشيخ حسن الترابي –وهو للمفارقة «عرّاب» هذه القوانين ومهندسها في البدايات– هو آخر هذه الممارسات، وقد أطلق سراحه يوم ٢٠١١/٥/٢ بعد اعتقال دام ١٠٠ يوم. وصرح بأنه لا يعلم لماذا اعتقل؟ ثم لماذا أُطلق سراحه؟ إذ لم توجه له أيّ تهمة ولم يحقق معه أحد. وهناك عدد من الصحفيين والناشطين من أبناء دارفور مُعتقَلين تحت نفس الظروف الأمنية. ومن الواضح أن جهاز الأمن في هذه الحالة هو في وضعية فوق كل السلطات الأخرى المعروفة: السلطة القضائية، والتشريعية لعدم التزامه بالدستور ولا يرجع للبرلمان ولا يُسئل أمامه، ولا التنفيذية إذ لا يتعاون مع

الشرطة في الاعتقال ولا السجون فله «مكاتبه» الخاصة. فشعار الأمنوقراطية يقول عمليًا: جهاز الأمن فوق الجميع، فهو ليس مجرد مؤسسة متكاملة مع غيرها للحفاظ على وجود الدولة والوطن.

غالبًا ما يهدد الانقلابيون بالضرب «بيد من حديد على كل من يحاول الإضرار بالثورة»، وفي بحثهم عن «الحزم وعدم التردد» يفرضون قوانين الطوارئ والقوانين الاستثنائية. وقد فرض الانقلاب الحالي في ٣٠ يونيو ١٩٨٩ أطول فترة حظر تجول عرفتها المنطقة من ناحية عدد الساعات الليلية، واستمرار الفترة الزمنية. وعرف السودان لأول مرة في تاريخه المعاصر ما عرف ببيوت الأشباح، وهي مكاتب تابعة لجهاز الأمن، يمزج فيها التحقيق مع التعذيب.

ويكتب أحد المحامين عن هذه المعتقلات الخاصة: «شهدت أنماطًا من التعذيب شملت الحبس الانفرادي، وازدحام المعتقلين في غرف صغيرة مظلمة، وحرمانهم من الطعام والنوم والاستحمام والصلاة، ومنع مقابلة الزوار والمحامين، والضرب المبرح، والتهديد بالتصفية الجسدية، والاغتصاب، والإساءة وإجبار المعتقلين على تقليد حركات وأصوات الحيوانات، والحرق والكي بالكهرباء وأعقاب السجائر، التعريض للبرد القارس أو الحر الشديد في سطوح العمارات، والتهديد بإيذاء الأقارب كالزوجات والأبناء، والإجبار على الوقوف والتعليق من الأطراف، إلي غير ذلك من أبشع أنواع التعذيب وامتهان كرامة الإنسان». (مدني، ٨٤:٢٠٠١) .

قام جهاز الأمن التقليدي من خلال أساليب مستحدثة، أكثر عنفًا وفظاظة وصدمة للشعب السوداني، بتجهيز الظروف للانتقال من الأمن المساند للانقلاب إلى مرحلة الأمنوقراطية، والتي يمكن تعريفها بأنها تحوّل من السلطة السياسية، التي قد تكون مفرطة في قمعها، إلى السيطرة السياسية. وهذا فرق جوهري، ففي الشكل الأخير يحكم جهاز الأمن ولا يساعد أو يساند فقط. وقد لا يهتم بالعنف إلا باعتباره وسيلة، ولكن المهم تحقيق النتائج، وهي:القهر، الإذلال، القمع، الخضوع، الإلغاء للآخر.

وهنا تمزج الأمنوقراطية بين السيطرة والسلطة معًا بطريقة مبتكرة. يُعرّف (نصّار) السيطرة بمعناها العام، فيقول «هي الإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى. إنها علاقة أمر وطاعة، بين طرفين متغالبين يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر فرضًا، وإلى حمل هذا الآخر على تنفيذ أمره

بالقوة الجبرية». (١٩٩٥:٩) ويرى هنا اختلاف علاقة السيطرة عن علاقة السلطة بكونها تتحدّد بالإرغام والإكراه، بدلاً من الرضا والاقتناع. وفي علاقة السيطرة يخشى الغالب ألا تدوم الغلبة للأبد، رغم أنه في لحظة ما أخضع المغلوب تمامًا لدرجة تقرب الاستعباد. وتأتي خطورة وخبث الأمنوقراطية إذ لم تكتف بالسيطرة (القوة) بل أنها طعمتّها بسلطة (كسب الرضا والاستمالة) . فهي تخلط السيف والسوط وذهب المعز ومآكلة ومشاربة معاوية. وهذا مدخل جديد لاكتساب الشرعية والخروج من الأزمة التي يولدها الوصول إلى السلطة بالقوة عن طريق الانقلاب وليس صناديق الاقتراع.

فقد كوّن الإسلاميون، منذ فترة تمتد إلى عهد الجبهة الوطنية أي ماقبل ١٩٧٧، ضمن أماناتهم الحزبية، مكاتب المعلومات المركزية وفروعها في الجامعات وبعض المدن. وقد تلقى أفراد هذه المكاتب تدريبًا عسكريًا، ودورات في علوم الاستخبارات وعلومها. وعقب الانقلاب مباشرة بدت لجنة الأمن والعمليات العليا عاجزة عن استيعاب المعلومات الواردة إليها من أجهزة الحركة.

ويكتب (المحبوب عبدالسلام) أحد القياديين المنشقين عن سلوك الإسلاميين عقب الاستيلاء على السلطة: «قامت بتأسيس مراكز اعتقال خاصّة فيما عرف لاحقًا بـ(بيوت الأشباح)، تمت فيها الاعتقالات بعشوائية واسعة، وكانت تأخذ الناس بأدنى شبهة بلا تحقيق أو محاكمة، ولجأ الإسلاميون لوسائل تعذيب وإهانة لكرامة الإنسان لا يقرها الإسلام مطلقًا، رغم أن عناصر الأجهزة لم يَعدَموا من يُفتي لهم بجواز التعذيب في الإسلام، ليكمل المأساة الأخلاقية. على كل فقد تناهت الأنباء المفزعة للصفوف الوسيطة في الحركة من الأقرباء والأصدقاء وبلغت أعضاء في مجلس الثورة، لاسيما في لقاءاتهم مع السودانيين وغيرهم في رحلاتهم الخارجية». (٢٠١٠:١٢٠) .

ويذكر صراحةً أن هناك من أفتى بأن الإسلام يجيز التعذيب في مثل هذه الحالات، وهذا هو السبب في أن الإسلاميين لم يجدوا حرجًا من المشاركة في عملية التعذيب. ويواصل الكاتب: «زاول التعذيب في بيوت الأشباح عناصر من الاستخبارات العسكرية، شاركتهم عناصر من أبناء الحركة الإسلامية وأعضائها».

أما (د. عبد الوهاب الأفندي) فيرى أن نظام الإنقاذ أعطى أولوية كبيرة لبناء أجهزة فاعلة لأسباب يعددها كما يلي: «أن البلاد كانت ومازالت تعيش حالة حرب أهلية،

لذلك أمر طبيعي لأي نظام انقلابي ثوري –حسب رأيه– يريد إجراء تغييرات سياسية واجتماعية أساسية في البلاد. فالظروف تحتم الاعتماد على أجهزة أمنية تلعب الدور الأكبر، ليس فقط على صعيد تأمين الحكم، بل أيضًا على صعيد التنسيق السياسي.

وكانت النتيجة أن الأجهزة الأمنية الجديدة استوعبت أعدادًا كبيرة من الإسلاميين –وفق قوله– في صفوفها، وهي لم تختلف كثيرًا في هذا عن باقي الأجهزة والمؤسسات الحكومية، ولكن الاختلاف كان في النوعية التي تم اختيارها وطبيعة المهام التي أُوكلت لها. فقد كان لدي جهاز الأمن موارد أكبر نسبيًا من باقي المؤسسات، كما أن روح المغامرة فيه والنفوذ المتزايد استهوى كثيرًا من الشباب المتحمس (١٩٩٥:٤٧) .

كانت هذه هي بذرة الأمنوقراطية، فقد بدأ عناصر الأمن الشعور بالتفوق، وأن السلطة تعتمد عليهم اعتمادًا كليًا، إذ لا يوجد حزب قوي ومنتشر، ولا تستند الدولة على طائفة دينية كبرى، كماأنه ليس هناك قبيلة ذات نفوذ تساندها؛ لذا لم يكن أمام السلطة الجديدة سوى جهاز الأمن، والذي تمدد دون أن يوقفه أحد أو يكبح طموحه للسلطة. وتحول جهاز الأمن إلى دولة داخل الدولة، وصار من الطبيعي أن يتدخل في كل صغيرة وكبيرة. فقد كشف اعتقال (كارلوس) في أغسطس ١٩٩٤ عن سطوة الأمنوقراطية؛ إذ لم تكن القيادات السياسية على علم بالحادث المعقد. وحتى (الترابي) نفسه والذي كان يمسك بكل خيوط لعبة النظام، قال –إن كان صادقًا أم لا– أنه لم يكن على علم بأيّ شيء عن (كارلوس) . وهذا يعني أن قيادة الدولة قد صارت عمليًا في يد جهاز الأمن أو حكم جهاز الأمن (الأمنوقراطية) . ويتابع (التيجاني عبدالقادر) سيرورة الأمنوقراطية دون أن يعطيها نفس الاسم، فهو يلاحظ أن المجموعة القيادية، التي أوردها رئيس الجهاز باعتبار أنها تناقشت في ملف (كارلوس) ، لم تكن تتضمن الأمين العام ولا الأمناء الذين أجازهم مجلس الشورى، حيث كانت القائمة بأكملها –عدا واحد أو اثنين– من أعضاء جهاز الأمن.

ويطرح (التيجاني) أسئلة تُظهر بوضوح درجة تمكين الأمنوقراطية في السلطة قائلاً «علي أي شيء يدل هذا؟ هل يدل على أن ما كنا نسميه قيادة ومجلس شورى قد تم تجاوزهما منذ عام ١٩٩٤؟ وأن ما نسميه «قيادة سياسية» قد تماهى في الجسد الأمني؟ وهل يعني ذلك أننا سنلتفت يومًا لنجد أن قياداتنا السياسية صارت هي ذاتها قيادة أمنية، تتبنى أطروحات الأمن وتتحدث بلغة الأمن من عينة (إن المسالة الأمنية

لا تستأذن أحدًا) ، (دبلوماسية المخابرات) و (الأمن الشامل) ؛ أم أننا سنلتفت يومًا لنجد أن قيادات الأمن قد ترقت حتى صارت هي ذاتها القيادة السياسية العليا في التنظيم والدولة؟» (ص١-٢٧٢) . وبالفعل، أمسك المكتب القائد بكل خيوط أجهزة الضبط، والتأمين العسكرية الرسمية والشعبية، وأجهزة الأمن والمعلومات.

كان هذا شكل تنظيمي أقرب إلى فكرة «النظام الخاص» الذي عُرف في تنظيم الإخوان المسلمين المصريين، ولكنه في السودان كان في يد حاكمين وسلطة. وكانت هذه النواة التي قام عليها جهاز الأمن الحالي الذي اعتمد عليه الحكم الإسلامي بصورة كاملة، مما أزعج الإسلاميين أنفسهم، وأخذوا عليه أنه لم يستطع تجنب الانحراف، وسوء استخدام السلطة المطلقة. ويكتب (عبد السلام) وهو من أبناء الحركة الإسلامية المخلصين: «استشعر أعضاء الأجهزة الخاصة خصوصيّة تُميّزهم بما يتوفر لهم من معلومات وتدريب خاص، ورغم أن غالبيتهم كان في ظاهر سيرته على إخلاص وخُلُق، إلا عناصر ظاهرة التنطع والشذوذ وجدت طريقها إلى تلك الأجهزة». (٢٠١٠:٣٣) ، ويكتب (الأفندي) : «وغني عن القول أن هذا (التنظيم) سيتمتع بنفوذ واسع في الحركة ويأخذ شكل (سوبر تنظيم) أو بنية فوقية يصعب على الأعضاء مراقبة كل تصرفاتها، ناهيك عن إزاحتها عن موقعها القيادي». (ص٤٤) .

زاد نفوذ الـ «سوبر تنظيم»مع تمكن الإسلاميين من السلطة بسبب غياب تنظيم الحركة الإسلامية، في تلك الظروف الاستثنائية والتي تحتاج للحسم. وقد بارك الإسلاميون جميعًا هذا الدور، بسبب الأوضاع التي تتطلب ذلك، وهذا يعني أن التنظيم قبل بتجميد نفسه. لكن المشكلة لم تعد الوظيفة الأمنية من حيث هي وظيفة، بل باستخدام الأمن كأداة سياسية. وهنا يرى (الأفندي) أن التقصير كان سببًا في التمدد الأمني إلى مواقع لا علاقة لها بالأمن مثل الجامعات. ويرى في هذا التمدد، دليل هزيمة كبرى للإسلاميين عمومًا «حيث كانوا من قبل قادرين على القيام بالواجب في أوساط الحركة الطلابية بدون حاجة للاستعانة بأحدٍ من خارجها». (الصحافة ٢٠ فبراير١٩٩٧) .

وفي هذا الفراغ التنظيمي صار كثير من الإسلاميين قياديين وذوي نفوذ، وذلك لأن الـ «سوبر تنظيم» كان الأكثر سيطرة. وأصبح جهاز الأمن هو الوحيد المنظم، والمنتشر، والمتماسك، والقادر على تولي مهام التنظيم السياسي الغائب. وكان من

الطبيعي أن يعطي النظام الجديد أولوية قصوى لبناء أجهزة أمنية فعّالة تتحمل تحديات المرحلة. وقد قامت الأجهزة الأمنية، خلال تلك الفترة، بكل المهام التي كان يُفترض أن يقوم بها التنظيم السياسي، ولم يقتصر دورها على تأمين وجود السلطة والحكم.

ويكتب أحد القريبين من تنظيم الحركة الإسلامية: «وقد كانت هذه الأجهزة هي الوحيدة المُطّلعة على كافة ملابسات الوضع، والوحيدة التي تملك حرية الحركة الكاملة، وهي الوحيدة القادرة على تأمين قنوات الاتصال بين جميع المراكز الفاعلة في النظام؛ ومن هنا أصبحت الأجهزة تلعب الدور الأكبر، ليس فقط على صعيد تأمين الحكم، بل أيضًا على صعيد التنسيق السياسي». (الافندي، ٤٦).

تكالب الإسلاميون على المناصب الأمنية، ولم ينشغلوا بإثراء المشروع الحضاري، فكريًا وسياسيًا. وقاموا بالانضمام لجهاز الأمن بأعداد كبيرة. رغم أن العمل في الأمن، كان مستهجنًا ومرفوضًا في الثقافة السودانية. ولكن في هذه الحالة، العمل من أجل حماية الإسلام ورفع راية الدين، وهذه إحدى مظاهر استغلال الدين، والتلاعب بالمشاعر الدينية. وصار السودان جميعه تحت أعين أمن الإسلاميين، ويكتب أحد القياديين بعد سنوات، ترك خلالها التيار الرئيسي للحركة «أحاط كذلك عمل أجهزة المعلومات والأمن بالجهاز التنفيذي الرسمي للدولة، وتولى أعضاؤه الملتزمون حراسة أبواب الوزراء وأبواب كبار المسئولين في الأجهزة المركزية والأجهزة الولائية.

وأصبحت وظيفة (مدير المكتب) حكرًا على عناصر الأجهزة الخاصة بلا منازع، فهم فضلاً عن طمأنة القيادة بأن كل شيء يجري أمام سمعها وبصرها، يؤمنون قنوات الاتصال الفاعل السريع الذي يوافي شروط السرية والكتمان الذي كان مطلب المرحلة الأقصى، لكن تواصله رسّخ أخلاق الدولة الأمنية المجافية لطبيعة الحركة الإسلامية السّودانية المتحررة الشورية». (المحبوب عبد السلام، ص١١١).

شكّل الإسلاميون دولة أمنية كاملة تناقض كل أحاديثهم السابقة، حين كانوا خارج السلطة، عن الشورى والديمقراطية، وقد انتشر الإسلاميون في كل الوزارات والمصالح الحكومية. ويرى (الأفندي) -وهو من كبار منظري الحركة الإسلامية- أن جهاز الأمن أصبح أقرب ما يكون إلى التنظيم الحاكم في الدولة الجديدة. فقد ضم الجهاز أكثر الأعضاء حماسًا للنظام الجديد وتفانيًا في الدفاع عنه. كما أنه يعطي النظام قيمةً عليا، فهو أكثر الأجهزة حركة ومبادرة، وأوسعها اطلاعًا على ما يجري.

بالإضافة إلى ذلك كله، لم تكن هناك جهة أخرى لديها المقدرة أو الاستعداد على منافسته. وترجع التجاوزات والانتهاكات، إلى أن روح المغامرة في جهاز الأمن والنفوذ المتزايد استهوى كثيرًا من الشباب المتحمس. (ص٤٧) . وقد وضعت انتهاكات حقوق الإنسان وممارسات الإسلاميين المخزية، وفسادهم المستشري؛ الحركة الإسلامية في وضع لا تُحسد عليه. فالأمنوقراطية لم تتخل عن القهر ولكنها حولته إلى قهر ناعم، مستفيدة من فائض قيمة القهر في الحقبة الماضية ١٩٨٩-١٩٩٦. فاكتفت في هذه المرحلة بالآثار النفسية والروحية والاجتماعية، ووظفت شبح بيوت الأشباح ليؤدي نفس الوظيفة بوسائل أخرى.

تشكلت الأمنوقراطية وفرضت نفسها على كل أنحاء الحياة السودانية، بصورة شاملة. فقد تكونت من قوى اجتماعية لا تنحصر في أشخاص متخصصين ومدربين في المجال الأمني. فقد صار مصطلح «أمنجية» واسعًا، ويشتمل على وزراء، أساتذة جامعات تكنوقراط، رجال أعمال، مهندسين، نساء متنوعات الأصول، صحفيين، فنانين، مزارعين، وعمال. وهذا الاتساع الطبقي والفئوي والمجتمعي ساعد في آليات وفعاليات الأمنوقراطية بإعطاء الانطباع بأن الكل «أمنجية» ويصعب على المرء تحديد من هو من؟ وهذا أسلوب أمني قائم على التشكيك والشك والهواجس.

وهذه الطريقة في هدم الثقة بين الناس، تساعد الأمنوقراطية في عدم التواصل والعزلة والانطواء والخوف. ولكن هناك مثلث هو المكون الأساس للأيديولوجيا والمؤسسة يتمثل في الأمنجية المحترفون مع عدد مقدر من جهاز الرئيس السابق النميري؛ إعلاميون تدرب أغلبهم في الخارج خاصةً في العالم الغربي، ومهمتهم تزييف الوعي وتضييع الحقيقة؛ بالإضافة إلى عدد من دارسي القانون والحقوقيين، مهمتهم القيام بتفصيل القوانين والدساتير، وشرعنة القهر والسيطرة. والأمنوقراطية في الأصل هي ذوبان عناصر وكوادر الجبهة الإسلامية القومية في الكيان الأمني عقب استيلائها على السلطة، مجرد انتقال من التنظيم إلى جهاز الدولة. فالحزب السياسي لم يعد يناسب مرحلة التمكين التي أُسقطت فيها حدود السلطة. وحتى حزب المؤتمر الوطني فهو يقوم بعمليات حشد فولكلوري في المناسبات، خاصةً وأن أعضاءه لا يدرون ما الذي يجمع بينهم لو سُئلوا!

انتفض بعض الإسلاميين مؤخرًا في محاولة للمراجعة ونقد الذات. وتحدث بعضهم

عن ظاهرة أن يُبتلع تنظيم إسلامي من قِبل الأجهزة التي أوجدها والتي تبدو غريبة أول الأمر. إذ يكتب أحد الكوادر، التيجاني عبد القادر حامد: «قد تبدو تلك الظاهرة (ذوبان التنظيم الإسلامي في الأجهزة التي أوجدها) غريبة أول الأمر، إذ كيف تهيمن عناصر أمنية على تنظيم إسلامي يقوم أساسًا على عقيدة في الدين تؤمن بحرية الإنسان وكرامته، وكيف تهيمن عناصر فرعية ناشئة على تنظيم إسلامي عتيق ظل هو نفسه يعاني من وطأة اضطهاد ومطاردة الأجهزة الأمنية ردحًا من الزمن؟» (ص١٢٤) .

ويرى التيجاني أن غالبية الإسلاميين استهانوا بدور الأجهزة، وأشار إلى أن الترابي اعتبر الحديث عن دور هذه الأجهزة محض مبالغة معتبرًا رجالها بمثابة «إخوة صغار». ويعلق التيجاني «ولكن سعي إخواننا الصغار في اتجاه الهيمنة والابتلاع لم ينقطع، بل تنامت قدراتهم السياسية حتى استطاعوا أخيرًا أن يلقوا بالشيخ الترابي وتنظيمه في غياهب الجب». (ص١٧٤) .

ويقدم الكاتب روايته لتطور الأمنوقراطية الإسلامية من خلال حالات شديدة العمق وذات دلالات بعيدة. فقد روى حكاية عن المهندس المرحوم محمود شريف، جاء فيها أن وزير الطاقة استدعاه حينما كان مديرًا للهيئة العامة للكهرباء، بسبب إعادته أحد المهندسين اليساريين للخدمة بعد أن فصلته الأجهزة الأمنية لأسباب سياسية. وعندما سأل (شريف) الوزير عن الطريقة التي علم بها هذا الأمر، أعطاه صورة من العقد الذي وقعه مع المهندس المفصول. وبالطبع ثار (شريف) علي طريقة التجسس عليه وهو من القيادات الهامة. وأبدى قلقه بسبب «تمدد الذهنية والأذرع الأمنية في كل المساحات الإدارية والسياسية والاقتصادية». (ص١٢٧) وانسحب (شريف) إلى ساحة المعارك في الجنوب، ليفقد روحه هناك.

يكاد (التيجاني) أن يعفينا من البحث عن تعريف للأمنوقراطية حين يسرد عمل الأجهزة في تلك الفترة المبكرة. فقد توصل إلى استنتاجين، يقول الأول «أن عمل الأجهزة الأمنية لم يكن منصرفًا بالكلية إلى الخارج (لمراقبة أعداء الوطن وأعداء الحركة الإسلامية) وإنما كان جزء من عملها يمتد أيضًا إلى داخل الداخل، وذلك لمضايقة ومحاصرة بعض العناصر القيادية في الحركة ذاتها، إما بغرض استيعابها في داخل هذه الأجهزة أو إزاحتها بصورة من المجال السياسي». (ص١٢٩) . إزاحة ثم إحلال العناصر الأمنية ثم تأسيسها في سائر المواقع المفصلية في التنظيم والدولة.

ويقول الاستنتاج الثاني «إن استجابة التنظيم لقضايا البيئة السودانية والدولية لم تعد، من الآن فصاعدًا، تصدر عن مرجعيته الفكرية أو استراتيجيته السياسية، وإنما صارت تصدر وفقًا لتقديرات الأجهزة الأمنية، أي أن الدولة ممثلة في أجهزتها الأمنية صارت هي التي تحدد مسار التنظيم وليس التنظيم هو الذي يحدد مسارها». (ص١٢٩).

تجليات الأمنوقراطية:

كانت الغاية التي سعت المؤسسة الوليدة والفريدة لتحقيقها هي «أمننة» السياسة والحياة العامة في السودان. وهذا يعني إعطاء الطابع الأمني لكل ما يحدث في البلاد، أي القول بحاجته لحل أمني وليس سياسيًا أو اجتماعيًا أو ثقافيًا. ولذلك قامت الاستراتيجية على فكرة الاستهداف والمؤامرة أي هناك مؤامرة كبرى تستهدف السودان بسبب انحيازه للخيار الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية، فالغرب لن يسمح بذلك. وتستعين الأجهزة الأمنية دائمًا بنظرية المؤامرة؛ فأي تحرك أو تجمع أو حوار جماعي أو تظاهرة؛لابد أن تكون وراءه أيادي أجنبية.

في التصور الأمني تغيب أي فكرة عن وجود دوافع ذاتية للسلوك السياسي. لذلك، يُخطئ التعليل لأن المقدمات تقود إلى نتائج خاطئة بالضرورة، وتأتي كل المعالجات ذات طابع أمني يلجأ للقمع والمنع. ومن هنا يُقدم جهاز الأمن نفسه حاميًا للوطن، بل ورأس الرمح في صراع البقاء مع الغرب المستكبر. وهذا يعني بطريقة أخرى أنه لا صوت يعلو فوق صوت المعركة. وهذا ما يجعل السودان يكاد يعيش في حالة طوارئ مستدامة. ففي الداخل، يُعتبر أي نشاط مدني أو حزبي أو ثقافي، مخالف لسياسات حزب المؤتمر الوطني، تهديدًا لأمن البلاد وإضعافًا للجبهة الداخلية في مواجهتها للمخطط الخارجي. وكانت النتيجة وضع قيود معطلة لنشاط المجتمع المدني، وتجفيف الحياة الثقافية والفكرية.

أما في مواجهة الخارج، فقد صار السودان يعيش عُزلة شاملة في علاقته مع الغرب، لأن النظام السوداني جعل منه المتآمر الأول والشيطان الأكبر في الحرب ضد المشروع الحضاري الإسلامي. وكان موضوع انتهاكات حقوق الإنسان قضية الخلاف العظمى. فقد التف النظام السوداني حول إداناته في المحافل الدولية، واعتبر

ذلك جزءً من الحملة ضد الإسلام والمسلمين. ففي رد لأحد القانونيين الكبار في النظام، عن التقارير الدولية عن أوضاع حقوق الإنسان في السودان، يقول «لا نستبعد أن تقول تقارير حقوق الإنسان أن الصوم ينتهك تلك الحقوق بالعطش والجوع. إن الشريعة هي قضاء الله ورسوله ولا خيار لنا إلا أن نقبلها. أما أن نكون في مزاج اليهودي زوج اليهودية (بطرس غالي) ونقبل نحن هوى اليهود وأصهار اليهود، فإنه الهوان وضعف العزيمة في قلوب المسلمين الذين فتح أجدادهم بقوة الحديد خيبر. أنهم يريدون الانتقام لهزيمتهم في خيبر حينما ظهر الإسلام قويًا وعادلاً.

إن الأفضل للسودان اليوم أن يحتج على المنظمة الدولية التي تعمل بتوجيه أقلية وتتدخل حتى في خيارات الشعوب القائمة على عقيدتها. نعم أخرجوا من منظمة انكشف مستورها واتضح تآمرها ضد الإسلام والمسلمين، وإلا فتوقعوا أن تطالبكم المنظمة الدولية بتطليق الزوجة الثانية وإباحة المسلمة ليهودي وعدم تعظيم شعيرة الصلاة لأن فيها ضياع الوقت وعدم صوم رمضان لأن فيه هلاك النفس بالجوع والعطش والحفاظ على نفس الإنسان هو أهم حقوق الإنسان». (صحيفة السودان الحديث ٢٢ فبراير ١٩٩٤) .

كشفت التقارير الدولية، خاصة بعد تعيين (كاسبار بيرو) مقررًا لحقوق الإنسان في السودان؛ أن النظام الإسلامي لا يهتم بآراء مواطنيه فيه، ولكن يخشى رأي العالم الخارجي فيه. وهذا موقف متناقض للإسلاميين، كما أنه يُظهر عُقدة نقص واضحة تجاه الغرب. وقد لاحقت دفاعات الأمنوقراطية كل ما كُتب في الخارج عن السودان. وحاول الإسلاميون السودانيون استغلال الإسلام والاختباء خلفه. ففي رد على (بيرو) نقرأ في الصحف الرسمية ما يلي: «الحمد لله الذي كشف نوايا الغرب الشيطانية ضد الإسلام والمسلمين عبر هذا المدعو (بيرو) الذي تطاول في كفر صراح على قوامة الدين الإسلامي السمح وتشريعاته السماوية التي تعلو على قصور العقل البشري الضيق». (صحيفة السودان الحديث ١٩٩٤/١٢/٢٤) .

ويقوم الإسلاميون السودانيون بعملية تدليس فكري حين ينسبون أفعالهم المنافية للإنسانية –بكل جرأة– للدين الإسلامي. وفي مناسبة أخرى، ينتظر أحد الإسلاميين ثوابًا على انتهاكاتهم لحقوق الإنسان، لأن هذه الانحرافات كانت من أجل السودان والإسلام. ففي حوار صحفي مع (إبراهيم السنوسي) وهو من الحلقة الضيقة التي

دبرت ونفذت الانقلاب الإسلامي، صرح قائلاً: «إنني لست من المنكرين كوني واحدًا من قيادات الإنقاذ، وكل الذي حدث من انتهاكات حقوق الإنسان كان باجتهادات. وكنا نرى فيه مصلحة الإسلام والسودان، حين أقدمنا على استلام الحكم. وإن كان فيه خطأ فليغفر لنا الله سبحانه وتعالي، وإن كان فيه صواب فإن الله يجزينا عليه ثوابًا وهذا شيء طبيعي!». (صحيفة الصحافة٢٠٠٠/٩/٩) . ونلاحظ أن الشعب وحقه غائبان تمامًا في هذا الاعتراف.

أدخل تطور الأمنوقراطية نفسه في معارك خارجية لم تفرض عليه، فقد كان الإسلاميون يعتبرون العالم كله مسرحًا لمشروعهم الحضاري. ومن هنا جاءت فكرة (مجلس الصداقة الشعبية) والذي يتجاوز دور وزارة الخارجية الرسمي. والذي يرفع الحرج عن الدولة حين تتعامل مع حركات معارضة أو معادية للحكومات. إذ تبدو الحكومة السودانية وكأنها بعيدة –ولو شكليًا– عن مثل هذه الشئون. ثم كان (المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي) الذي افتتح في إبريل١٩٩٠. وقد تم اختيار الأمين العام للحركة الإسلامية السودانية، أمينًا عامًا للكيان الجديد. وهذا الموقف يبين تقارب الحركات الإسلامية جميعًا فكريًا وتنظيميًا. فهي لم تشعر بأي حرج في التعامل مع نظام جاء عن طريق الانقلاب العسكري على نظام منتخب؛ ولم تستوقفهم تقارير انتهاكات حقوق الإنسان. وقد شاركهم في مواقفهم بعض القوميين، إذ قام عبد الباري عطوان، رئيس تحرير صحيفة القدس العربي، بترشيح (الترابي) لأمانة المؤتمر. فقد كان يعتبرون النظام معاديًا للإمبريالية والصهيونية؛ وفي هذه الحالة لم يكن مهمًا ماذا يفعل بشعبه.

بهذه الكيفية انتقل النظام إلى العالمية، وصار يُرحِّل باستمرار مشاكله الداخلية للخارج. وذلك، باعتبار المشكلات والصعوبات الداخلية جزءً من المؤامرة الخارجية والصراع مع الغرب، وليس نتيجة إخفاقات سياساته الخرقاء. ويتبنى (الترابي) موقفًا لا لبس فيه حول الدور العالمي للحركة الإسلامية والدولة السودانية الوليدة حاملة عبء عودة الإسلام مجددًا، فقد سبق له –في محاضرة تحولت لكتاب– التعبير عن أصول فكرته، والتي لا ترى في الحدود السياسيّة إلا عوائق ظلت تمنع حركة الشعوب وتفاعلها الحر. ويقول بأن الحضارة الإسلامية قد تأسست على أسواق التجارة الحرة وقوافلها التي تجوب بلادها بالبضائع والصنائع والفنون، كما تجوبها الأفكار والكتب وينتشر فيها العلماء والأدباء، وإن الحركة الحرّة والتفاعل البشري في أصول الفطرة الإنسانيّة

وهي تؤسس دولاً عظمى، مثل الولايات المتحدة وجوارها اللاتيني. (عبد السلام، ص٣٤٤، المحاضرة هي: خواطر في الفقه السياسي لدولة إسلامية معاصرة، ألقاها في الدوحة مطلع السبعينيات، والكتاب: الأشكال الناظمة لدول إسلامية معاصرة).

ولكن هذا التوق لأممية إسلامية، لم يتعد كونه ظاهرة شعاراتية. إذ ربط البعض، الاستهداف الغربي، بإعلان تطبيق قوانين الشريعة الإسلاميّة في أول العام ١٩٩١. ومن المفارقات، أن الرئيس البشير صرح بعد عشرين عامًا أنه ينوي تطبيق الشريعة في الدستور القادم. وبالفعل يدور هذه الأيام نقاش ساخن حول تضمين الشريعة في الدستور القادم. والسؤال المنطقي هو: بماذا كان يُحكم السودان طوال هذه السنوات؟

لقد كان رد فعل الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية، والدول العربية المحافظة، المعادي للنظام طبيعيًا؛ لأن النظام الإسلامي –حسب لغته الدينية– استئجار كل أفراد الحركات المعارضة في أوطانها. ويصف (عبد السلام) الوضع الجديد الذي خلقه السودان بعد قيام الأممية الإسلامية الجديدة بقوله «فالقاعدة المشتركة الجديدة للأمة العربية والإسلاميّة ممثّلة في المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، ورفع التأشيرات عن العرب ثم إعلان الشريعة الإسلاميّة، مثّلت مادة للسياسة الغربيّة وإعلامها تجاه السودان. فقد عبّر الإعلام الغربي عن تجمع الإرهابيين من اليسار واليمين خلف نظام الخرطوم». (ص٣٤٥) .

ولم يكن الموقف الغربي قائمًا على أوهام، بل كان العديد من أعضاء الجماعات الإسلامية المسلحة يحمل جوازات سفر سودانية بل كان بعضها جوازات دبلوماسية. ومع أن (الترابي) وجماعته كانوا ينوون الابتزاز والتهويش فقط، إلا أن الغرب كان جادًا في الإحساس بالخطر لدرجة قصف مصنع الشفاء باعتباره ينتج أسلحة كيمائية. ولكن جهاز الأمن الوطني السوداني قام لاحقًا في صفقة مع المخابرات الأمريكية، بتسليم قوائم تحتوي معلومات عن كل الذين شاركوا في اجتماعات المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، قبل إلغاء اتفاقية المقر الخاصة به. وقد أوردت الصحافة الأمريكية تسريبات لذلك التنسيق في سبتمبر ٢٠٠١.

كانت طريقة ممارسة العقل الأمني للعالمية وتعدي الحدود عملاً أخرق؛ بسبب نقص الخبرة ومحلية التفكير. لذلك جاءت المحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس المصري، محمد حسني مبارك، في صيف ١٩٩٥ بأديس أبابا؛ بمثابة ضربة قاسية لجهاز الأمن

السوداني. وكان من أهم نتائج تلك المحاولة، أن عرِفت الأمنوقراطية السودانية قدر نفسها وحصرت جهودها في الداخل فقط. فقد جلبت تلك الفعلة العزلة الإقليمية والدولية على السودان. وبتسليم (كارلوس) وإبعاد (بن لادن)، وإيقاف عمل المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، لم تعد هناك أية ورقة للمغامرات والابتزاز. ومن بعدها عمل النظام على تجميل صورته في الخارج من خلال تحسين ظروف الداخل.

ومن تلك المحاولات تجديد المفاوضات مع الجنوبيين وتوقيع اتفاق الخرطوم للسلام مع فصائل جنوبية عام١٩٩٧. ويري باحثون أن في دستور ١٩٩٨ عربون انفتاح مع الغرب، فقد سارعت «قيادة الحركة الإسلامية في تقديمه وشرحه، لاسيما للدول الغربيّة التي جعلت موضوعة حقوق الإنسان وبسط الحريات السياسيّة والصحفية رأس دعوتها للإصلاح، فقد أباح الدستور الحريّة للناس كافة، كذا أباح الدستور فتح مسارات الحوار الإنقاذي الأوربي والإنقاذي الأمريكي، فقد أشاد السفراء كافة بالحريّة المبسوطة في الدستور، ورأى فيها بعضهم فيه ملامح الحريات العامة في الفلسفة الغربية وتجلياتها في الدساتير التي استقرّت بالحياة هناك عبر التداول السلمي للسلطة». (عبدالسلام، ص:٣٦٧).

هذا التطور في العلاقة بين الأجهزة الأمنية، التي استحكمت قبضتها على السلطة بل احتكرت السلطة كاملة مع غياب التنظيم وتراجع الفكر، وبين الغرب يفصح عن تبعية بينة وعقدة نقص لا تخطئها العين. إذ رغم الصوت العالي والصخب حول تطبيق شرع الله، تلهث دساتير الإسلاميين من أجل مرضاة معايير الغرب العالمية المُضمّنة في مواثيق حقوق الإنسان. وذلك، حسب فلسفة الغرب ودون ما يمكن تسميته تأصيلاً حقيقيًا. فالحركة الإسلامية السودانية، والحركات الإسلامية عامة، لم تنشغل كثيرًا بالقضايا الفكرية والنظرية. فقد ظلت حركية الطابع، وذات هموم تنظيمية مشغولة بالحشد والتجييش. وقد كان هذا التوجه سببًا في الخواء الفكري الذي عاشته الحركة الإسلامية، رغم أنها ضمت كثيرًا من المتعلمين، وتعتبر من «القوى الحديثة».

أدرك بعض الإسلاميين هذا العيب المتمثل في الفقر الفكري على حساب الكسب السياسي. ويقول أحدهم -بهاء الدين حنفي- في مقابلة صحفية وردت في كتاب (عبدالرحيم عمر): «وأنا أعلم مصير الكثيرين أمثال جعفر شيخ إدريس ماذا حدث لهم؟ الحركة الإسلامية كانت واحدة من مآسيها، أنه لم يكن فيها مجال للفكر، والذين

كان يعول عليهم دائمًا هم من لا علاقة لهم بالفكر ولا رأي لهم حتى يُبدوه في أي موضوع من المواضيع». (٢٠٠٩:٥٤٦) . ويضيف: «ظلت هذه الشعارات مرفوعة لمدة ٣٥ سنة، ولم تتبلور في فكر أو موقف سياسي أو أطروحة فكرية مبلورة». (ص ٥٥١).

وكان البعض يري أن (الترابي) هوالمفكر الوحيد والمنفرد للحركة الإسلامية، واعتباره فلتة لا تتكرر بسهولة. ويصرح أحد القياديين أن «أعضاء الحركة الإسلامية أصبحوا مسترخيين، وما يفقدونه هو الفكر. نحن الآن نسير بقوة الدفع السابقة. الآن المناخ أفضل كثيرًا مما سبق، ما تنقصه هي الرؤية». (المصدر السابق، ص٥٨٧) .

لم يكن الخلاف بين جناحيّ الترابي مقابل البشير/طه، يرتكز على أيّ أُسس فكرية. لذلك، وجدت الأمنوقراطية فرصتها في إدارة صراع الأجنحة بعد أن انحازت إلى جانب (البشير- القصر/طه) وعملت على التآمر على (الترابي) وحزبه الجديد: المؤتمر الشعبي. ويتهم البعض الأجهزة الأمنية بأنها كانت وراء اعتقال (الترابي) بسبب توقيعه اتفاقية التفاهم مع الحركة الشعبية بزعامة (جرنج) . وقد أعطى هذا القرار دليلاً قاطعًا على سيطرة الأمنوقراطية على مفاصل الدولة ولم يعد لحزب المؤتمر الوطني الحاكم أي دور يذكر. وعندما تم تداول الأمر بين عامة الناس، نأى المكتب السياسي بنفسه عن القرار بل الأدهى والأمر أنه عبَّر عن عدم علمه به.

ويعلق أحد الإسلاميين: «إن اعتقال الترابي جاء قرارًا فوقيًا من الأجهزة الأمنية ولم تشترك فيه مؤسسات الحزب الحاكم ولا مؤسسات الكيان الخاص للحركة الإسلامية! أين هي المؤسسية والشورى التي دعت لها مذكرة العشرة والتي من أجلها انشقت الحركة الإسلامية؟! إننا إذا صرنا نبارك قرارات الأجهزة الأمنية في الاعتقالات، فسوف ندعى غدًا لتبرير أفعالها في إراقة الدماء». (عبدالرحيم، ص٤٨٩) .

تمدد الأمنوقراطية:

وسط حديث غامض عن الإصلاح الديمقراطي والحوار مع المعارضة، ازداد الدور السياسي للأمنوقراطية. فقد أصبح الفريق (صلاح قوش) مستشار رئيس الجمهورية، في نفس الوقت، مسئول الفئات (أي النقابات، الاتحادات، الروابط... الخ) في المؤتمر الوطني. وهنا يتحول رجل الأمن الذي يُفترض أن يعمل في الظل

وبسرية كاملة، إلي ناشط وقائد جماهيري يتقدم المظاهرات والمواكب. فحين قرر تجمع (جوبا) والذي يضم أحزاب المعارضة، صرح (قوش) بعدم السماح لأي جهة بإقامة مسيرة في الظروف الحالية. ثم يتحدث باللسانين: الأمني والسياسي، حين يتهم قوى جوبا بالفشل في إقامة أيّ تظاهرات خلال عشرين عامًا. ويتساءل: «كيف لها أن تحلم الآن بإسقاط المؤتمر الوطني بثورة شعبية؟» ويختلط الاثنان حين يقول: «نقول بالصوت القاطع، لن نسمح بقيام أيّ انتفاضة محمية بالسلاح في الخرطوم. ونقول لكل حالم في العالم وفي الإقليم، أن الانتفاضة الشعبية مستحيلة الحدوث». (صحيفة الأحداث١٦/١٢/٢٠٠٩) . وكرر القول المحفوظ بأن السودان مستهدف لكسر إرادته لذلك تمت محاولات باختراق الأمن، ودعا المعارضة لمنازلة المؤتمر الوطني انتخابيًا.

وتباهى (قوش) بأنهم هزموا كل المحاولات والمؤامرات التي دُبرت ضد السودان. ويتحدث رمز الأمنوقراطية نيابةً عن الكوادر السياسية للحزب وبثقة فائضة لأنه قادر على تنفيذ ما يريد وما يقول. وأصبح من العادي ظهور قيادات جهاز الأمن في الليالي السياسية والندوات المفتوحة. ففي لقاء سياسي بقصر الضيافة بمدينة (ودمدني)، اتهم الفريق مهندس محمد عطا المولي، مدير عام جهاز الأمن والمخابرات الوطني، جهات لم يُسمِّها بمحاولة إيقاف إجازة قانون جهاز الأمن، والتخطيط لأن يظل الجهاز كمجلس للبحوث وإعداد الدراسات. وأكد تمسك الجهاز بمحاربة الجريمة وتحقيق التحول الديمقراطي في البلاد. وقال Nنّ جهاز الأمن لن يقف مكتوف الأيدي في إلقاء القبض على أيّ مجموعة تستهدف انتزاع السلطة بالقوة. وفي نفس الوقت، أكد أن الجهاز سيستخدم الحق للتداول السلمي للسلطة وتأمين الديمقراطية. (صحيفة الرأي العام، ٩/١٠/٢٠٠٩) . ويمكن بسهولة ملاحظة اختلاف لغة جهاز الأمن التقليدي عن لغة الأمنوقراطية المتجاوزة للدور القديم المعتاد.

يذهب دور الأمنوقراطية السياسي بعيدًا -تدريجيًا- مع تراجع التنظيم الحزبي. وصار عاديًا أن يُكلَّف (صلاح قوش) مستشار الرئيس للشئون الأمنية، بالتدخل لحل النزاعات الحزبية. ففي أحداث ولاية كسلا في أعقاب قرار المركز العام للمؤتمر الوطني، باختيار محمد يوسف آدم، مرشحًا للحزب في منصب الوالي لولاية كسلا، علما بأن الأغلبية رشحت أحمد حامد موسي. وعندما تفاقم الأمر، أرسلت الخرطوم (قوش) للوقوف على الأوضاع وقام بحسم الخلاف. (صحيفة الأخبار١٦/١/٢٠١٠).

كان الهدف من تولي (قوش) أمانة الفئات هو اختراق منظمات المجتمع المدني وبالذات النقابات. فقد استفادت الأمنوقراطية من تجارب الانتفاضات الشعبية السابقة، ودور النقابات في إنجاح ثورة أكتوبر ١٩٦٤، وانتفاضة أبريل ١٩٨٥. فقد صار لجهاز الأمن حضوره العلني في انتخابات العمال والمزارعين والمهنيين. وينسق (قوش) مع رئيس اتحاد عمال السودان، وأمين الأمانة السياسية الدكتور (إبراهيم غندور) اللقاءات مع العمال، والتمهيد للانتخابات. ويخاطب المؤتمر العام لاتحاد عمال ولاية الجزيرة، مفصحًا علانيةً عن تدخل الأمنوقراطية في الخدمة المدنية. فقد أكد حاجة الخدمة المدنية بالسودان لأسس وتشكيل جديدين. وشدد على ضرورة أن تلعب النقابات دورًا فاعلاً لدعم الخدمة المدنية وعدم التفريط في حقوق العاملين. (صحيفة الرأي العام، ٢٠١١/٢/٢٣).

تعاظم دور الأمنوقراطية السياسي كثيرًا بعد أن جاءت نتيجة الاستفتاء لصالح انفصال جنوب السودان. فقد كان هذا القرار خيارًا قاسيًا، يحتاج تمريره وقبوله إلى جهد سياسي وفكري. ولم يكن حزب المؤتمر الوطني في مستوي القدرة على العمل وسط الجماهير لإقناعها أو حتى تضليلها. فقد برز سؤال المسئولية أي من الذي يتحمل مسئولية التفريط في الجنوب؟ وبعد ذلك، تأتي إشكالية كيفية إدارة هذه المرحلة الحرجة؟ وهنا وجد جهاز الأمن نفسه هو الأكثر كفاءة، وتنظيمًا، وجرأة للتصدي لهذه المرحلة وملء الفراغ. وصار من المعتاد أن يتصدى (قوش) لتفنيد تصريحات الحركة الشعبية، أكثر مما تفعل الكوادر السياسية المحترفة لحزب المؤتمر الوطني.

أتاحت أزمة دارفور فرصة جيدة لسيطرة الأمنوقراطية، لأنهم نجحوا في اختزال المشكلة في تجاوزات أمنية، بل أنها حُصرت في النهب المسلح في بدايات النزاع. وقد نجح النظام في جعلها الأزمة وإبعادها عن السياسة. وقد كانت الأمنوقراطية هي المستفيد الأول من هذا التوجه.

وكان للأجهزة الأمنية أياديها الخفية في تأجيج الصراع من خلال المليشيات القَبليّة. ويمكن أن يُطرح الظن بطريقة أخرى: ما هو دور الأجهزة الأمنية في إطفاء الحرائق وتدخلاتها في المصالحات والأجاويد؟ ولا يقتصر الدور الأمني السلبي على دارفور فقط. إذ يمكن اعتبار تجربة الحكم المحلي، هي في جوهرها زيادة في تمكين الأمنوقراطية وبسطها على مستوى القطر، والذي تم تقسيمه إلى٢٦ ولاية. وقد

أشرف على وزارة الحكم المحلي في البداية، شخص متخصص في الشئون الأمنية، هو د. نافع على نافع. وقامت سياسة الإنقاذ في الحكم الشعبي المحلي على «إشراك ممثلي الشعب مع الجهاز التنفيذي ليكونوا بمثابة سلطة تشريعية ورقابية مقابل الجهات التنفيذية».

وحسب هذه الفكرة تم تسريب العناصر الأمنية بعد تصفية الجهاز التنفيذي من خلال الفصل للـ «الصالح العام». كذا لم تعد الأجهزة الأمنية بعد انتقالها لمرحلة الأمنوقراطية في حاجة للأساليب القاسية في السيطرة والتطويع، حيث لجأت للأساليب الناعمة عوضًا عن بيوت الاشباح أو سيف المعز، لذلك فضلت ذهبه، والاختراق، والاندماج. فقد صارت من أكثر مؤسسات الدولة «حداثة» من حيث استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة من اتصالات ومواصلات. كما أنها جَندت أفضل العناصر من الشباب، وأحسنهم كفاءة من الخريجين وحملة المؤهلات الأكاديمية المتميزة.

وصار من الأمور العادية، الإعلان عن وظائف الأمن في الصحف اليومية ووسائل الإعلام؛ حيث تتم منافسة قوية؛ إذ لم يعد العمل في الأمن عيبًا وأمرًا يدعو للاستهجان والاحتقار، كما كان الحال في السابق. واندمج منتسبو الأمن في الحياة العامة، وصاروا عاديين في تعاملهم مع الآخرين. وتميزوا بمرتبات عالية، وامتيازات، وتسهيلات، مما ألحقهم بفئات اجتماعية أعلى مما يمكنهم من تحقيق تطلعاتهم الحياتية بصورة أسرع من أمثالهم في المرافق والمصالح الأخرى.

ومن الجدير بالذكر أن العمل الأمني لم يعد يقتضي العمل الرسمي في الجهاز، لأن الجهاز صار يذهب إلى الناس في أماكنهم. فالعاملون والمتعاونون منتشرون كأساتذة جامعيين، وطلاب، ومهندسين، ومدرسيين، وصحفيين، وأطباء، وموظفين، وسائقي مركبات عامة، وعمال في المطارات والأسواق والتجمعات الدائمة وشبه الدائمة.

وتنسب لجهاز الأمن العديد من الشركات الناجحة والرابحة، خاصة التي تعمل في مجال الاليكترونيات، والاتصالات، والنفط. وينشط جهاز الأمن في السوق الداخلية، وكذا الخارجية التي تمتد إلى دبي، وقطر، وتركيا، ومصر، وماليزيا، وشرق أفريقيا. دخل جهاز الأمن والمخابرات الوطني، في حملة واسعة للعلاقات العامة والانفتاح غير الحذر على المجتمع السوداني. ففي نوفمبر٢٠٠٢ وخلال شهر

رمضان، دعا ناشر صحيفة (الوطن) إلى إفطار رمضاني، وندوة مع (صلاح قوش) في حوار مع الصحفيين. وكان الهدف من الدعوة -حسب المدعو- الانتقال من علاقة المواجهة إلى موقف الحوار. وخاطب (قوش) الحضور مبديًا الرغبة في بناء الثقة، ومعترفًا بأنهم أخذوا بالجانب المتشدد في الفقه والفكر والنظام الإسلامي، رغم أن الإسلام فيه كل المناهج والطرق، إلا أنهم اختاروا فقه العزائم. (الصحافة ٢٠٠٢/١٢/١) وهذا إقرار بطريقة غير مباشرة بالعنف والانتهاكات التي مارسها النظام في السابق.

ومن الواضح أن الأمنوقراطية انتقلت لمرحلة جديدة دون أن تتنازل عن دورها المسيطر، رافعة شعار ملتبس يؤدي تلك المهمة «الأمن والحرية». وتكررت تلك الدعوات واللقاءات واتسعت لتشمل إلى جانب الصحفيين وكُتّاب الأعمدة، قانونيين ونشطاء في منظمات المجتمع المدني. ولكن للمفارقة، صار جهاز الأمن رقيبا على الصحافة تحت دعوى حساسية فترة ما قبل الاستفتاء.

وتعرضت عدد من الصحف للإيقاف بأوامر مباشرة من الجهاز. واستمر الوضع حتى الآن، حيث يمارس الجهاز الرقابة المسبقة. ويعمل عدد كبير من رجال الأمن كصحفيين. كما أقام الجهاز حفلات لتكريم الفنانين والمثقفين، ومهرجانات للمسابقات الثقافية! (الصحافة٢٠٠٨/١/١٦) .

الأمنوقراطية ونهاية الإنسان:

انتهت التجربة الإسلامية السودانية بتقديم نسخة لفاشية «عالم ثالثية» استمدت فلسفتها من تأويل رجعي وسلفي للدين، رغم كل إدعاءات التجديد والحداثة الدينية. فقد تداولت الحركة الإسلامية بعد وصولها للسلطة في السودان، مفهومين هما: إعادة صياغة الإنسان السوداني، وفكرة أولوية المجتمع على الدولة. فالمفهوم الأول شمولي بامتياز فقد طبقته النظم الفاشية وبعض الدكتاتوريات، منعًا لأي شكل من التنوع والتعدد داخل المجتمع.

وبهدف تنميط الأفراد أي صبهم في قالب واحد من خلال الحزب الواحد، ونظام التعليم التلقيني، والإعلام الموجه، والثقافة الأحادية. وهذا المفهوم مُرتبط كليًا بالفكرة الثانية وهي أقرب للفكرة الشيوعية القائلة بذوبان الدولة في المجتمع. ولكن (الترابي)

طبق الفكرة بطريقة معكوسة بعد الاستيلاء على السلطة، فالدولة تشكل المجتمع (وهو هنا التنظيم السياسي مضمّنًا في الأمنوقراطية) ثم يدعي ذوبان الدولة في المجتمع المصطنع. فقد تقرر إنشاء وزارة التخطيط الاجتماعي، والتي يكتب عنها أحد منظّري الحركة: «وهي وزارة مبتكرة كان الأمين العام يُقدّر لها شأنًا عظيمًا، لحركة إسلامية غايتها تجديد المجتمع وتبديله على نحو شامل، وفق أصول ومبادئ الإسلام، إذ أنها الوزارة المنوط بها التخطيط المركزي لذلك التحوّل المرتكز على المجتمع في غالب مبادراته وليس إلى الدولة». (عبد السلام، ص١٤٨) فقد انتهت الدولة إلى جهاز أمني متضخم ألغى كل وظائف الدولة الخدمية والتنموية.

لقد وعد الإسلاميون أهل السودان بتأسيس مجتمع المدينة الفاضلة أو العودة إلى مجتمع المدينة؛ ولكن كانت النتيجة صياغة إنسان يائس ومُخرَّب روحيًا. ولقد تم إذلال الإنسان السوداني بصورة لم يعرفها حتى في العهود الاستعمارية. علمًا بأن الإسلاميين هم من يكثرون الحديث عن تكريم الله للإنسان.

وقد كان (الترابي) أكثرهم خطابة في الحديث عن الكرامة الإنسانية، والحرية. فقد وصل إلى «أن الحرية هي قدر الإنسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه، فسجد لله طوعًا إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان، ولا سمح له أن يجبر غيره على الإيمان، وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة؛ لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق. وكلما زاد إخلاصًا في العبودية لله زاد تحرّرا من كل مخلوق في الطبيعة، وحقّق قدرًا أكبر من درجات الكمال الإنساني». (محاضرة: الحرية والوحدة، اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، بدون تاريخ).

وقد بشّر بالإنسان الكامل، ولكن تمت «حيونة» الإنسان نتيجة الفقر، والخوف، وفقدان الأمل. فقد تدهورت الحالة الاقتصادية بسبب غياب أي برنامج اقتصادي علمي لدي الإسلاميين. إذ لا يتعدي سقف فكرهم الاقتصادي الجدل حول الربا مع غياب الخيال التنموي بسبب تعاملهم مع المال وليس الإنتاج. ولم يستوعب الإسلاميون قول الإمام علي: «لو كان الفقر رجلاً لقتلته»؛ لذلك، لم يدركوا أن الفقر كان القاتل الأخلاقي للمشروع الحضاري الإسلامي. يُضاف إلى ذلك، تطبيع الفساد، أي كونه صار أمرًا طبيعيًا في دولة الإسلاميين. وتبعه الترف المستفز الذي ابتدعوه نمطًا للحياة.

يعتمد نجاح الأمنوقراطية على قدرتها على إضعاف إرادة الطرف الآخر/

الموضوع، وإجباره -ولو مؤقتًا- على قبول وضعية المُسيطَر عليه. وقد استهل النظام الحالي عهده بفصل أعداد كبيرة من الموظفين والمهنيين والعمال ومستخدمي القوات النظامية. ولأن الدولة هي المُخدِم الأول، فهذا يعني صعوبة وجود عمل بديل. وهكذا اختار النظام سياسة التشريد والتجويع، كما أن شعور المرء بأنه غير منتج ولا يُساهم في بناء وطنه يعطيه إحساسًا بعدم أو قلة القيمة. وهذا بعض من التحطيم والتخريب النفسي، وغالبًا ما تتبعه أمراض نفس-جسمية، وقد يلجأ الإنسان للإدمان والمخدرات. يضاف إلى ذلك منع الأحزاب، ووقف المنتديات الثقافية، ونشاط الأندية الاجتماعية، وغلبة الإعلام ذي الصوت الواحد. وفي نفس الوقت يرى هذا المواطن غيره من مناصري الحزب الحاكم والمتعاطفين، يصعّدون بلا كفاءات ومؤهلات بسبب الولاء. ثم يلجون في الفساد ليغتنوا سريعًا.

يعتبر نشر الخوف والقلق من أهم ميكانيزمات تحويل الجماهير إلى مجرد قطعان خائفة من خلال الإقصاء والعزلة وعدم إشراكها في اتخاذ القرار والحكم على كل المستويات. والطريقة الأخرى للترويج لعنف عارٍ مبالغ فيه لردع محاولات المعارضة والاحتجاج مثل إعدام ٢٨ ضابطًا في ساعات عام١٩٩٠، وجلد النساء جماعيًا، وتفريق احتجاجات الغلاء بعنف زائد، والجهاد في الجنوب، وقصف القرى في دارفور. وهذه كلها ممارسات لا تحتاج مواجهتها لهذا القدر من العنف في الأحوال العادية. ولكن الهدف هنا نشر الرعب والخوف على نطاق واسع ما أمكن. فالخوف ظاهرة بشرية عادية، ولكن هنا يتم توظيفه سياسيًا وأمنيًا. وفي مقارنة عميقة، يكتب (نوتوهارا): «بالطبع يوجد خوف في اليابان. نحن نخاف من الزلزال ونخاف من حوادث توليد الطاقة بالطاقة النووية ونخاف أيضًا من أسلحة كوريا الشمالية. عندنا في اليابان نحاول أن نوضح أسباب الخوف وما وراء الخوف، لكي نتغلب عليه سويًا. المهم لا يوجد عندنا الشخص الذي يهدد الناس ويخيفهم ليحقق منفعة شخصية». (٢٠٠٣:٣٠).

غالبا ما تنجز الأمنوقراطية أعمالاً صعبة، لأن النظم الأخرى تخشى النقد والاحتجاج. وهذا ليس من مشاغلها، لأنها تعتمد على ما يسمى بـ «شرعية الإنجاز» في العلوم السياسية. ورغم ابتكارها أساليب القمع والاحتواء، فهي تهمل دهاء التاريخ أو «من مأمنه يأتي الحذر»، فمن الخطأ التعويل على خوف الجماهير أو لامبالاتها الظاهرية. فهي لا تعبر عن مشاعرها الحقيقية حين لا تثق في الطرف الآخر فتخدعه

بالصمت أو الكذب أو تمارس التقية بطريقتها الخاصة. فمن المستحيل أن تقبل التهميش أو الإهمال المتعمد. وهي تدرك أكثر من الحكام أن قانونًا في القمع يشبه قانون تناقص الغلة في الاقتصاد. فالقمع حين يصل حدًا معينًا يتوقف مردوده عن الزيادة، فمهما تضاعف القمع لا تكون نتيجته فعّالة. وهنا تلجأ الأمنوقراطية إلى سياسة الترهيب والترغيب أو العصا والجزرة. وهذا أقصر الطرق إلى الفساد والإفساد، وتخسر الأمنوقراطية كثيرًا حين تقع في هذا المستنقع. وهذه تهمة تلاحق هذه النظم خاصة بعد أن ظهر مفهوم الشفافية وأصبح يتقدم شروط الحكم الراشد. وظاهرة الفساد من أسرع الأدوات وأكثرها فعالية في حشد وتوعية الجماهير. وهناك قانون آخر وهو أن نضوج الأزمة الثورية لا يحتاج بالضرورة إلى تنظيم فقد تكون العفوية أكثر نجاحًا وسريعة رد الفعل.

وبدعوى تطبيق الشريعة يتم جلد منظم لفئات اجتماعية معينة ترمي بها ظروفها الاقتصادية وأوضاعها الاجتماعية في محظور خرق القانون، والذي لم يراع التعدد الثقافي الذي يتسم به السودان. وفي جمهورية الخوف تغيب حرمة الجسد.

(Habeas Corpus) وهذا استغلال لفكرة استعراض الشجاعة السائدة في الثقافة السودانية والتي يُعبَّر عنها بإيذاء الجسم مثل البطان (الجلد المتبادل بالسياط في الأفراح).

تستمر الأمنوقراطية في عملية «حيونة» الإنسان السوداني من خلال الحرمان، ونزع قدرته على الإبداع، والتمتع بالحياة، واحترام التنوع والاختلاف. وبسبب الفقر وتدني مستوي المعيشة، يسعى المواطن العادي طوال اليوم لتوفير الحد الأدنى للبقاء والحصول على الحاجات الضرورية، ولا يتبقى له أي وقت فراغ لأغراض جمالية وترفيهية أخرى. وفي أحسن الأحوال يشاهد برامج تلفزيونية تضاعف التبلد والضجر. ويُضاف إلى ذلك، عملية التنميط والتشابه من خلال الزيّ الموحد في المدارس، وفرض الحجاب، والزي الرجالي بمظهره وزوائده. وفي كل هذا بحث مستحيل عن الوحدة والنقاء، أو ما يسميه الإسلاميون: إعادة صياغة الإنسان السوداني.

ومع غياب الإبداع والتجديد ينفتح الباب أمام الوسطاء والمتسلقين، وهي الظاهرة التي رصدتها (حنا ارندت) في الاستبدادات الكبرى مثل الفاشية والشيوعية، كتبت:

«ذلك أن الاستبداد الكلي لا يتسامح إزاء المبادرة الحرة في أي من مجالات الوجود، ومن الطبيعي بالتالي ألاّ يتسامح إزاء أي نشاط لا يسعه التنبؤ به. حتى إذا بلغت التوتاليتارية السلطة، أُبدلت كل المواهب الحقة، أيًا كانت درجة تعاطفها معها، بهؤلاء المستنيرين وهؤلاء الحمقى الذين يشكل افتقادهم إلى الذكاء والروح الخلاقّة، خير ضمان لولائهم». (١٩٩٣:٧٨). وقد عملت الأمنوقراطية بدأب منقطع النظير على تدمير الحياة العامة والاستحواذ على الفضاء العام، حتى المقاهي قامت بإغلاقها. وهي تفرض على المواطنين قدرًا كبيرًا من أشكال العزلة والعجز. وصار الاختيار منحصرًا بين ثقافة التعصب وثقافة التفسخ والانحلال الأخلاقي.

هناك جانب مكمل لهيمنة الأمنوقراطية يتمثل في حشد الجماهير في المناسبات السياسية. فقد استفادت من التعبئة الدينية التي تقوم بها جهات عديدة -رسمية وشبه رسمية- مثل هيئة علماء السودان، ورابطة العلماء، وأنصار السنة. فهي في حاجة إلى غطاء أيديولوجي وجدته في التهييج الديني وقدرتها على القيام بعملية «أمننة» السياسة و»تديينها» في آن واحد. ويتم توظيف دور العبادة في الضبط والتوجيه. وللمفارقة فقد خرجت في الدول العربية المسيرات التي تدعو للحرية والديمقراطية، من المساجد؛ بينما في السودان تؤيد المظاهرات الخارجة من المساجد، النظام الديكتاتوري القائم، وهذه واحدة من نجاحات الأمنوقراطية التي استطاعت أن تحتكر الدين، بل أن تعمم وتفرض فهمًا وتأويلاً مضادًا للتقدم.

إن خطيئة المشروع الإسلامي ليست في تخريب الاقتصاد، ولا تدهور الخدمات وعدم تلبية الأساسية منها؛ ولكنها في القضاء على الإنسان المفعم بالأمل والمستقبل، والذي يغني وينشد لبناء الوطن الواسع، والمتنوع، والمتسامح. لقد أضاع الإسلاميون قرابة ربع قرن من عمر الشعب السوداني، في التجربة والخطأ لأنهم في حقيقة الأمر لا يملكون أي مشروع، حضاري أو غير حضاري.

التحول الديمقراطي:

غابت الدولة المركزية في التاريخ بسبب تعدده الثقافي (أو القبلي)، وامتداده الجغرافي المتسع، ورغم هذا الضعف في الفكرة والبنية ظلت جميع القوي السياسية السودانية ترى في الدولة، الوسيلة السريعة والفعالة في السيطرة على البلاد والعباد. ويعيش

المجتمع السوداني، رغم تقلباته السياسية، ركودًا على مستوى التحولات الاقتصادية/ الاجتماعية، والتغيّرات الثقافية. وقد أخذ الصراع السياسي شكل ثنائية: القوى التقليدية مقابل القوى الحديثة. ويمثل المعسكر الأول الأحزاب الطائفية الطرقية، نسبة للطرق الصوفية. فالحزب الاتحادي الديمقراطي يمثل الطائفة الميرغنية نسبة للسيد محمد عثمان الميرغني الكبير أو الختم الذي قدم إلى السودان من الأراضي المقدسة عام ١٨١٨. ويرأس الحزب الآن السيد محمد عثمان الميرغني الحفيد.

أما الحزب التقليدي المنافس فهو حزب الأمة والذي يتكون من طائفة الأنصار (أنصار المهدي مؤسس الدولة المهدية ١٨٨٥-١٨٩٨) ويرأس الحزب السيد الصادق الصديق عبد الرحمن محمد احمد المهدي.

أمّا القوى الحديثة والتي يُسمى بعضها الأحزاب العقائدية في القاموس السياسي السوداني، فتشمل: الحزب الشيوعي، البعث العربي السوداني، الحزب الناصري، القوميين العرب. ويتردد البعض في إدراج الجماعات الإسلامية، باعتبار أنها اجتماعيًا تنتمي للفئات الحديثة ولكنها فكريًا تحمل أيديولوجية ومواقف سياسية أكثر تقليدية من الأحزاب الطائفية القديمة. هذا وقد لعبت القوي الحديثة دورًا طليعيًا وقامت بالمبادرة في تحريك الشارع في كل الانتفاضات الشعبية التي أسقطت الديكتاتوريات السابقة في ١٩٦٤ و١٩٨٥. فهذه الانتفاضات هي في الأصل مدينية، وللقوى الحديثة وجود واضح في المدن. كما أن الإضراب السياسي تقوم به عادة النقابات العمالية والاتحادات المهنية، والموظفين.

سيطرت القوى التقليدية على كل البرلمانات التي أعقبت الاستقلال؛ بسبب النظام الانتخابي القائم على الدوائر الجغرافية الفردية. ومثل الريف رصيدًا كبيرًا للأحزاب، مما كرس احتكار السلطة. وهذا ما حدا بالأحزاب العقائدية والصغيرة، بالميل للتفكير الانقلابي. ورغم وجود حزب للإخوان المسلمين إلا أنهم اقتنعوا باستحالة الوصول للسلطة عن طريق صندوق الاقتراع. وشرعوا مبكرًا في تكوين خلايا سرية داخل الجيش. وكان المرشد العام للإخوان (الرشيد الطاهر) المدني الوحيد في محاولة الانقلاب الفاشلة في التاسع من تشرين الأول/نوفمبر١٩٥٩، الذي حوكم بالسجن. وتحت دعوى استهداف الإخوان، كان تبرير ضرورة القيام بانقلاب استباقي والتي أصبحت فكرة أساسية في الحركة.

لم يستطع النظام تطبيق استراتيجيته جيدًا وسط الطلاب والشباب رغم استخدام كل الوسائل. وقد استعصت هذه الفئة على المشروع الإسلامي، لذا وضع خططه الثقافية بخيارين: التطرف والدروشة من جانب أو الانحلال والاغتراب الروحي. والمثال على ذلك، القنوات الرسمية التي تقسم وقتها بين برامج التلاوة والأحاديث والمدائح النبوية مقابل برامج الأغاني الهابطة والموسيقي الصاخبة.

ورغم هذه السياسات والتضييق، برزت الجبهة الطلابية/الشبابية، وكانت هي طليعة المظاهرات والاحتجاجات الحالية، خاصةً وقد اكتسب الطلاب خبرة واسعة وطويلة في العمل الجبهوي من خلال انتخابات طلاب الجامعات والمعاهد العليا والتي تُعقد دوريًا وبانتظام. ومن الملاحظ أن النظام لم يحظر النشاط الطلابي مستندًا إلى تاريخ الحركة الإسلامية وسط الطلاب كمعارضة للنظم السابقة. وكان يرى أنه من الممكن توظيفهم كرصيد مؤيد عند اللزوم. ولذلك، يُنفق النظام أموالاً طائلة في تكوين كوادر طلابية، وتقديم الإغراءات المختلفة للقواعد الطلابية.

وكان من نتائج هذه السياسة غير المتوقعة، اكتساب الفضاء الطلابي قدرًا نسبيًا من الحريات في التنظيم والتعبير. ولكن الأجهزة الأمنية تتدخل عند الضرورة. ولم تخل العملية الانتخابية في بعض الحالات من التزوير والغش والعنف. ولكن الطلاب المعارضين نجحوا في تكوين تحالفات جيدة مكنتهم من منافسة الطلاب الإسلاميين. كما ظهرت تنظيمات سياسية قوية داخل الجامعات ومؤثرة أكثر منها خارج الجامعة، مثل مؤتمر المستقلين وحركة (حق) وهي فصيل انشق عن الحزب الشيوعي في نهاية تسعينيات القرن الماضي. وأصبحت لهم امتدادات في الساحة السياسية، وشارك حزب المؤتمر السوداني في انتخابات عام ٢٠١٠ وفي مناطق ريفية (مثل النهود–غرب السودان).

يحاول البعض التقليل من الحراك الحالي بوصفه أنه طلابي محدود، وهذه ميزة إيجابية وليست سلبية. ووصف الرئيس السوداني المتظاهرين بـ «شذاذ آفاق» لأنه تعود على وجود أسماء الزعامات الدينية والقيادات التقليدية. وهو الآن يسمع لأول مرة بهذه التسميات. ولا أظن أن أجهزته الأمنية كانت مهتمة بتزويده بأسماء هذه التنظيمات المغمورة.

ومن الملاحظ أن عددًا من التنظيمات من الأقاليم. وهذه هي الظاهرة الجديدة التي تُميِّز الخارطة السياسية، فقد ظهرت العديد من القوى السياسية ذات الطابع الإقليمي أو الجهوية. وهذا ظاهرة تمثل مكر التاريخ، فقد حاول النظام العودة للقبلية لمحاولة إضعاف الأحزاب السياسية القومية التوجه. فقد كرس القبلية في النظام الفدرالي الذي أعاد توزيع الولايات والمحافظات على أسس قبلية. ولكن في نفس الوقت ظهرت مجموعات معارضة من أبناء نفس هذه القبائل حملت السلاح؛ مطالبةً بمشاركة حقيقة في السلطة والثورة.

كانت البداية في منطقة (كاودا) حيث وُلد «تجمع كاودا» والذي ضم الحركة الشعبية/قطاع الشمال، وهذا يعني انضمام قياداتها في النيل الأزرق (ملك عقار) وجبال النوبة وجنوب كردفان (عبدالعزيز الحلو)، ووقعت حركة تحرير السودان، ثم حركة العدل والمساواة. وكان ميلاد (الحركة الثورية السودانية) من هذه النواة الثورية؛ والتي اختارت الكفاح المسلح كأولوية في هذه المرحلة في الموجهة. ولكن أولويته لا تجعل منه الخيار الوحيد. فكل الخيارات متاحة ومنها الانتفاضة الشعبية السلمية التي عمت البلاد الآن.

وحاول النظام إلصاق تهمة العنصرية بالحركة، ولكنها الآن تضم الحزب الاتحادي الديمقراطي ويمثله التوم هجو، وحزب الأمة والذي يمثله نصر الدين الهادي. ولم يعد هناك حديث عن معارضة شمالية وأخرى غير شمالية، خاصة بعد قررت قوى الإجماع الوطني عدم الممانعة في التعامل مع الحركة الثورية مع احتفاظ كل طرف بالحق في تحديد وسائله طالما كان الهدف موحدًا. وهذا يمكن أن يكون أحد أشكال الانتفاضة المحمية بالسلاح التي كان يدعو لها (التجمع الوطني الديمقراطي المعارض) بعد مؤتمر اسمرا ١٩٩٥.

وكان التجمع قد تكوَّن مباشرةً بعد الانقلاب من القادة الحزبين المسجونين في (كوبر) في الخرطوم بحري. ومن مطلع التسعينيات نشط بين القاهرة وأسمرا، ثم عاد التجمع بعد اتفاقية الشامل عام ٢٠٠٥ وشارك بقدر متواضع في البرلمان. ولم يحل التجمع نفسه وفي نفس الوقت لم يعد موجودًا، ولكن (تحالف قوى الإجماع الوطني) يبدو كأنه الشبح الذي يريد وراثة التجمع.

هناك قوى سياسية واجتماعية كانت تقف إلى جانب النظام بولاء يظنه النظام مطلقًا وعلي رأسها القوات المسلحة. ولكن لم يتوقف التطهير داخل الجيش بالمرة. ويُخطئ من يظن أن الجيش قد تمت أدلجته والسيطرة عليه كليًا. وذلك لأن التوسع في الحروب وبناء جيش كبير يفرض عليهم عدم التشدد في التعيين والتجنيد، كما توجد عناصر داخل الجيش غير مؤمنة بجدوى هذه الحروب المستمرة.

من ناحية أخرى، ضم النظام عددًا من الأجنحة الحزبية المنشقة، إلى الحكومة، وتمتع أفرادها بامتيازات مادية، تناقصت بسبب السياسة التقشفية الحالية. وهذه العناصر لها مطامع لم يعد من الممكن إشباعها، وبالتالي لا جدوى من تأييد النظام. ومن المتوقع عودتهم لأحزابهم الأصلية، أو الحياد، أو اللامبالاة. وفي كل الأحوال هم خصم على النظام. وسوف يتكرر هذه الوضع ضمن فئات أخرى عديدة سوف تتضرر من الأزمة الاقتصادية والتي ستعجل بالتآكل الداخلي للنظام.

لا يكتسب النظام السوداني استمراريته من قوته الذاتية، ولكن من تشرذم وتبعثر القوى المعارضة لعدم نجاحها في توحيد خطابها وأدواتها. وقد لعب النظام جيدًا على هذه الخلل، وكان من الآليات الناجحة «فرّق تسد»! ولكن تناقض هذه الاستراتيجية ظهر في الوضع «الفسيفسائي» الذي صار يعيشه السودان، وعجز النظام عن الإمساك بالخيوط الكثيرة: القبائل، والعشائر، الطرق الصوفية، الجماعات الدينية، الأجنحة الحزبية، الروابط الإقليمية.

يمكن القول بأن اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا) عام ٢٠٠٥ كانت هي المحفّز للقوى السياسية للبحث في إصلاح ومراجعة مهام وصلاحيات جهاز الأمن الوطني الذي أسسته المجموعة الإسلامية، التي انقلبت على النظام الديمقراطي المنتخب عام١٩٨٩. وقد أشارت الاتفاقية والدستور الانتقالي لعام ٢٠٠٥ لتغييرات في وظيفة ودور الجهاز في الفترة القادمة. ففي المادتين ١٥٠ و١٥١ من الدستور نقرأ النص التالي:

١٥٠- (١) ينشأ على المستوى القومي مجلس للأمن الوطني، ويحدد قانون الأمن الوطني تكوينه ومهامه.

(٢) يحدد مجلس الأمن الوطني استراتيجية الأمن الوطني بناءً على تحليل أي مهددات لأمن السودان.

(٣) تنشأ على مستوى حكومة جنوب السودان والولايات لجان للأمن الوطني،

ويحدد قانون الأمن الوطني تكوينها ومهامها.

١٥١- (١) ينشأ جهاز للأمن الوطني يختص بالأمن الخارجي والداخلي، ويحدد القانون رسالته وواجباته ومهامه وشروط خدمته.

(٢) تكون خدمة جهاز الأمن الوطني ممثلة لكل أهل السودان وبوجه خاص يمثل فيها جنوب السودان تمثيلاً عادلاً.

(٣) تكون خدمة الأمن الوطني خدمة مهنية وتركز في مهامها على جمع المعلومات وتحليلها وتقديم المشورة للسلطات المعنية.

(٤) تُنشأ مكاتب للأمن الوطني في كل أنحاء السودان.

(٥) يكون جهاز الأمن الوطني تحت إشراف رئاسة الجمهورية.

نص الدستور على ضرورة تشكيل مجلس الأمن الوطني وعلى القانون أن يحدد تشكيله ومهامه، بالإضافة للمهمة التي حددها الدستور نفسه لمجلس الأمن الوطني. وواضح من نص المادة ١٥١ أن الانقسام الذي كان يحمله قانون ٩٩ في الأجهزة حين أقام جهازين الأول يختص بالأمن الداخلي والثاني يختص بالأمن الخارجي لم يعد مطلوبًا، وأنه يلزم أن يُنشئ القانون الجديد جهازًا واحدًا يختص بالأمن الداخلي والخارجي للسودان على السواء، والمسألة الثانية تتعلق بالتمثيل الجهوي وعلى الأخص بتمثيل جنوب السودان في عضوية الجهاز. (نبيل أديب، صحيفة السوداني ٢٠٠٨/١٢/٢).

صدر قانون الأمن الوطني لسنة ١٩٩٩ وقد حدثت عدة متغيرات في البلاد خلال هذه الفترة منها التحديات الكبيرة التي باتت تهدد طموحات الأمة وآمالها ووحدة شعبها واستقلال أراضيها مما تطلب الحاجة الماسة لأعين ساهرة وأيد أمينة لمراقبة وتصحيح الإفرازات السلبية التي أفرزتها اتفاقية السلام الشامل والاتفاقيات الأخرى التي وقعتها حكومة الوحدة الوطنية مثل الوجود العسكري في بعض مدن الشمال والجنوب الأمر الذي صاحبته بعض الانفلاتات هنا وهناك مما يقتضي عملاً أمنيًا جادًا.

لقد أفرزت هذه الاتفاقيات استقطابًا حادًا مما قد يفرز المظاهر القبلية والجهوية والعنصرية والدينية السلبية، مما يشكل خطورة على وحدة شعبنا وتمازجه الاجتماعي ووحدة هدفه ومصيره مما يلقي بمد جهات الاختصاص بالمعلومات لاتخاذ القرار المناسب.

إن الوجود العسكري الأممي بالبلاد جاء نتيجة لاتفاقية السلام الشامل مما استوجب على جهاز الأمن القيام بالدور الرقابي، حمايةً للتهديد الدولي المستمر بالتدخل العسكري في بلادنا، وإن الظروف الأمنية والإنسانية التي تعيشها البلاد، بسبب النزاعات الداخلية والقتال في دول الجوار، أدت إلى نزوح ولجوء الآلاف لبلادنا مما ترتب عليه دخول عدد كبير من المنظمات والمؤسسات الدولية وهي لا تخلو من الأنشطة المشبوهة والأعمال التجارية مما يحتم أن يكون لجهاز الأمن دور فعال بين تمكين المنظمات من أداء أعمالها ومنع نشاطها التجاري.

إن النمو الاقتصادي في شتى المجالات الصناعية والزراعية والخدمات أفرز بعض المظاهر السلبية مثل غسيل الأموال والوجود الأجنبي، والهجرة الوافدة، والوجرائم المالية، والتي قد تؤثر على المجتمع. فلزامًا على الأجهزة الأمنية أن تبذل جهدها لحماية المجتمع والاقتصاد. ولقد أفرزت العولمة وآلياتها أثارًا سلبية تمثلت في ظهور أنواع الجرائم التي لم يعرفها العالم كجرائم الانترنت وسرية المعلومات وتدمير أجهزة الحاسوب والتخريب التقني والجرائم المتعلقة بها؛ فلزم إيجاد أجهزة أمنية حديثة قابلة لهذا التطور التقني، وقادرة على مكافحة تلك الجرائم وحماية الأنظمة من البرامج التخريبية.

نص الدستور على كافة حقوق الشخص المعتقل، والشروط الواجب توافرها في الحراسات، وقد وردت في صلب المشروع. حيث نص على حياد الجهاز واحترامه للتنوع الديني والثقافي للمجتمع السوداني ورعاية مسيرة التحول الديمقراطي وحياده السياسي إزاء التنافس الحزبي. كما حدد شروط وضوابط التفتيش والاعتقال حتى لا يحدث ترويع للمواطنين وتهديد لأمنهم.

تناول الدستور تنظيم شئون عضوية الجهاز، ومحاسبتها إذا خالفت أحكام القانون. وإنشاء مكتب للاستعلامات وخدمات المواطنين؛ ليكون صمام أمان لهم ضد أي تجاوز من عضوية الجهاز. وحدد فئات الجهاز، ومهامها، بأنها ذات خصوصية، فتم إدراجها ضمن الفئات التي تستحق الحصانة (الحماية من المساءلة القانونية) وهي حماية مقيدة بأن يكون الفعل بغرض أداء الواجب أو حسن النية.

أناط الدستور بمجلس الأمن مهمة رسم استراتيجية الأمن الوطني بناءً على تحليل أي مهددات لأمن السودان (م ١٥٠ – «١» «٢») من الدستور، وهذا يتطلب أن يحدد

القانون ما هو المقصود من مهددات الأمن الوطني حتى يتمكن مجلس الأمن الوطني من تنفيذ المهمة الملقاة على عاتقه. يتطلب الأمر تحديد موقع الجهاز بين السلطات العامة، وتحديدًا صلته بالحكومة، إذ يجب أن تكون هنالك تفرقة واضحة ومحددة في ذهن واضع القانون بين الدولة والحكومة من حيث أن الحكومة تعني السلطة السياسية القائمة في فترة محددة، في حين تعني الدولة الأجهزة الدائمة التي تمارس بواسطتها الحكومة القائمة في زمن معين السيادة على الشعب والإقليم.

وهذه الأجهزة الدائمة، ومن ضمنها جهاز الأمن، يجب أن تتميز بالحياد تجاه الحكومات المتعاقبة من جهة، وتجاه التكوينات السياسية القانونية داخل إقليم الدولة من الجهة الأخرى. وحياد الجهاز تجاه التكوينات السياسية القانونية يعني أنه جزء من أجهزة الحماية التي يتعاون معها الجميع مما يسهل للجهاز أداء مهامه من جهة ويزيل الفهم المغلوط لوجود تعارض بين حماية الأمن الوطني والحريات العامة. ووفقًا لتلك التفرقة فان ما يدور داخل التكوينات السياسية القانونية أو فيما بين بعضها البعض ليست من المسائل التي تدخل في نطاق اهتمامات الجهاز.

كذلك فقد نص الدستور على جعل خدمة الجهاز مهنية، وتركز في مهامها على جمع المعلومات، وهذا الأمر يضع على عاتق واضعي القانون تحديد المعلومات المتعلقة بأمن السودان والتي يتوجب على جهاز الأمن الحصول عليها.

ويعلق (نبيل أديب) المحامي: «كذلك فقد نص الدستور على جعل خدمة الجهاز مهنية وتركز في مهامها على جمع المعلومات، وهذا الأمر يضع على عاتق واضعي القانون تحديد المعلومات المتعلقة بأمن السودان والتي يتوجب على جهاز الأمن الحصول عليها». (صحيفة السوداني ٢٠٠٨/١٢/٢) .

وفي سؤال للفريق صلاح عبدالله (قوش) المدير العام للجهاز: «البعض تحدث عن ضرورة أن ينحصر دور جهاز الأمن على جمع المعلومات فقط، هل في ذلك تقليص لدور الجهاز وتحجيمه؟ أم تجاوز ذلك لجعل البلاد عرضة لانتهاكات أمنية خطيرة؟» كان رده كما يلي: «بالطبع فإن الدور الرئيسي للجهاز هو جمع المعلومات وهذا دور معلوم فالجهاز ٩٠٪ من نشاطه في هذا الإطار ولكنه يقوم بأدوار مهمة وحيوية في مجالات عديدة، والذين يتحدثون عن حصر المهمة في جمع المعلومات فقط إنما يعطلون طاقات هائلة مفيدة في كل الاتجاهات». (صحيفة الرائد ٢٠٠٩/١٢/٨).

وشهدت الساحة السياسية نقاشًا ساخنًا حول المهام والصلاحيات الجديدة للجهاز. وجاءت مانشيتات الصحف تستهدف إثارة الجدل والنقاش، مثل: «صرخة في الأذن الكبيرة.. جهاز الأمن هل يغير جلده في المرحلة القادمة؟!» (صحيفة الرأي العام ٢٠٠٥/٧/٢٣) أو: «جهاز أمن.. بلا مخالب أو أنياب». (الصحافة ٢٠٠٩/١/٢٠).

ودخلت القوى السياسية في صراع حاد، طال حتى شريكي الحكم: حزب المؤتمر الوطني والحركة الشعبية لتحرير السودان. وكاد أن يكون سببًا في فض الشراكة ونسف الاتفاقية. وتم تأجيله وسحبه من البرلمان أكثر من مرة للمناقشة والتعديل.

وكان قانون الأمن الوطني من آخر مشروعات القوانين التي أجازها البرلمان قبل أن ينفض. وفي استباق لانعقاد البرلمان، بادر الفريق محمد عطا، مدير جهاز الأمن والمخابرات، إلى عقد مؤتمر إعلامي حاشد في مقر الجهاز نفسه! واستهل اللقاء بالقول إنه لا فاعلية لجهاز الأمن دون سلطة الاعتقال، وشبه محاولات البعض سلب هذا الحق من الجهاز بحل جهاز الأمن عقب انتفاضة إبريل الشهيرة في العام١٩٨٥. وركز على موضوع الاعتقال الذي كان مصدر الخلاف. فقد ورد في مسودة القانون التي أجازها مجلس الوزراء قبل أن يحيلها إلى البرلمان. فقد اعترض البعض على سلطة الاعتقال باعتبارها مخالفة لما ورد في اتفاقية السلام الشامل.

وقد اعتبر رئيس الكتلة البرلمانية، ياسر عرمان، أن ما كتب في مسودة قانون الأمن هو خرق للاتفاقية ويعبر عن روح العداء التي يتميز بها المؤتمر الوطني. وأضاف في تصريح صحفي: «إن الاعتقال والممارسات التي يتبعها الجهاز لا تتماشى مع متطلبات التحول الديمقراطي. نحن نخشى من أن تتحول سلطة الاعتقال لعوائق يمكن أن تظهر خلال العملية الانتخابية، وربما يتم استخدامها بشكل غير سليم». وأوضح (مايكل مكوي) وزير الشئون القانونية لحكومة الجنوب أن هنالك اتفاقًا في اللجنة القانونية المشتركة على إحالة سلطة الاعتقال والاستدعاء والتحقيق للشرطة، بدلاً من جهاز الأمن، ولكن المؤتمر الوطني تنصل عن هذا الاتفاق في آخر اللحظات. (الأحداث ٢٠٠٩/١٠/٢٠). وعن نزع صلاحية الاعتقال، قال أنه لا توجد سابقة لذلك في العالم. وكشف الفريق (عطا) عن أن الجهات التي تطالب بسلب حق الاعتقال من الجهاز، جاءت إليه وطلبت منه اعتقال الشيخ (محمد عبدالكريم)، لأنه كفّر الحزب الشيوعي. وأكد أن الجهاز تدخل في هذه القضية محاورًا لا معتقلاً.

ولكن السياسيين أبدوا خشيتهم من أن تتحول سلطة الاعتقال ضد مصالحهم السياسية، وقال يوسف حسين، المتحدث باسم الحزب الشيوعي السوداني، أن جهاز الأمن يمكن أن ينقلب عليهم في أية لحظة. لأنه ليس هنالك ضمانات تجعل الجهاز يتعامل بحيادية مع سلطة الاعتقال. ولكن الفريق عطا رد بأن النشاط السياسي لن يتأثر بقوة الجهاز، لأن الجهاز القوي –حسب قوله– يحمي التحول الديمقراطي. (الأحداث ٢٠/١٠/٢٠٠٩). وظل الجدل دائرًا حول وجوب وجود ضوابط قوية تمنع التعسف في ممارسة هذه الصلاحية الخاصة بالاعتقال بعد الاقتناع –بطريقة أو أخرى–بضرورة الاعتقال في بعض الحالات.

ويشرح أحد المسئولين هذه الفكرة قائلاً: «وأنا تعاملت مع كل أجهزة الأمن في العالم تقريبًا، والتوقيف يتم فيها من خلال قانون الأمن المجاز بالدستور وتستجوبهم ثم تقدمهم للنيابة. وأرجو أن نفرق بين أجهزة الأمن وأجهزة المخابرات. نحن في السودان نتحدث عن جهاز واحد يمارس الأمن والمخابرات. وهذه الصلاحيات خاصة بأجهزة الأمن، وأجهزة المخابرات لا تمتلك صلاحيات بتوقيف المواطنين». (اللواء حسب الله عمر، مسئول أمني، الأحداث ١٠/١٠/٢٠٠٩). كذلك أثارت مدة الاعتقال جدلاً طويلاً، ولكن في النهاية تم التوافق على قانون الأمن الجديد وتمت إجازته في البرلمان بأغلبية ساحقة.

أشار الخبير الأمني (حسن بيومي) إلى ما أسماه خلط والتباس بين فكرة المخابرات والأمن، والتي يرى أن المشرع قد وقع فيها حين أعد الدستور المؤقت٢٠٠٥. فالمخابرات تختص بجمع وتحليل المعلومات من الخارج وتقدمها للمستهلكين عبر طرق فنية متعددة. بينما يختص الأمن الداخلي الذي يشمل المخابرات المضادة والأمن الوطني بالعمل في الداخل وتأمينه. ويرى إمكانية أن يتبع لوزارة الداخلية بشرط قيام جهاز للتنسيق بين الأجهزة الأمنية لمنع التداخل. ويضيف أن الفترة الحالية لا تحتاج جهاز أمن عقائدي بل تحتاج إلى جهاز مهني احترافي. (صحيفة الرأي العام ٢٣/٧/٢٠٠٥).

يُعتبر جهاز الأمن الوطني في السودان حالة خاصة تمامًا، فهو الحاكم الفعلي وليس مجرد جهاز يقدم خدماته للدولة أو الحزب الحاكم. وقد نتج هذا الاستثناء بسبب الفراغ الحزبي والسياسي في البلاد. فالأحزاب السودانية شاخت وانتهت فعاليتها، فكلها

تحت قيادات سبعينية وثمانينية، كما أنها تفتقد الديمقراطية الداخلية في إدارة شئونها الحزبية. وكل الأحزاب تعرضت للانشقاقات والانقسامات وتشتمل على عدد من الأجنحة. ومع ذلك هناك تشرذم واضح، إذ تقدم للانتخابات أكثر من ٧٨ حزبًا. وتوجد أحزاب ذات عضوية مضحكة، إذ تكون اللجنة المركزية أو المكتب السياسي نفس الجمعية العمومية أي نفس العدد!

تعرضت الأحزاب، رغم هذه الظروف، إلى عمليات قمع وملاحقة وعنف غير مسبوقة، ولم يعرفها السودان طوال تاريخه السياسي. وقد تم فصل آلاف الموظفين والعاملين في الخدمة المدنية والقطاع العام، ومن بينهم كوادر نقابية متمرسة في العمل العام. وفتح النظام باب الهجرة واللجوء، ورغم قبضته الأمنية لم يمنع الراغبين في الخروج من البلاد ليتخلص من معارضتهم المحتملة. ولقد تم تفريغ البلاد بطريقة منهجية ومدروسة، وما حدث لم يكن صدفة. والآن يعيش عشرات الآلاف من السودانيين في منافي تشمل استراليا والولايت المتحدة الامريكية وكندا وأوروبا الغربية والخليج العربي والسعودية ومصر ولبنان وليبيا وتشاد وغيرها. وأغلب هؤلاء من الخريجين والمؤهلين وأصحاب الكفاءات، والأهم من ذلك أصحاب وعي سياسي متقدم. وهذه خسارة سياسية واجتماعية ومهنية عظيمة، يعاني منه السودان.

ورغم أن انتخابات ابريل ٢٠١٠ قد شابتها كثير من الخروقات وعمليات التزوير، ولم ترق إلى مستوى المعايير الدولية/تقارير المراقبين الدولية، إلا أنها تقدم صورة ليست بعيدة عن واقع ميزان القوى السياسي والذي سيلعب جهاز الأمن وأيديولوجيته الدور الحاسم فيه. علمًا بأن الفريق صلاح عبدالله (قوش) هو نائب منتخب بأغلبية واضحة في دائرة مروى في الولاية الشمالية حيث أقيم السد المعروف، وهي في الأصل مسقط رأسه. وهو أمين أمانة الفئات في حزب المؤتمر الوطني الحاكم. ويحتل الكثير من كوادر الأمن مواقع قيادية في الحزب والحكومة.

ولكن السودان بلد حافل دائما بالمفاجآت والاحداث غير المتوقعة. وهذا ما حدا بالصحفي البريطاني (انتوني مان) عام ١٩٥٤ لكتابة (Where God Laughed: The Sudan To-day) والذي ترجم «عندما سخر القدر!» ومازالت سخريات القدر مستمرة. فقد استيقظ السودانيون صباح الخميس ٢٢تشرين الثاني/نوفمبر٢٠١٢ على صوت دبابات ومدرعات في الشوارع الرئيسية للعاصمة الخرطوم. ولأن الأوضاع

السياسية مفتوحة على كل الاحتمالات، انتشرت التكهنات في كل الاتجاهات. وكانت المفاجأة العظمى حين أعلن الناطق الرسمي عن «إجهاض محاولة تخريبية» وقد تم اعتقال الفريق (م) صلاح عبدالله المعروف بصلاح قوش؛ ومعه١٣ ضابطًا وكلهم من المؤيدين الصلبيين للنظام. وخلال يوم تحولت التسمية -بعد تردد- إلي «محاولة انقلابية». وبدأ الطرف المؤيد يسرب صفة «الحركة التصحيحية» ويسخر من صفة «تخريبية» بالقول أن النظام لم يترك شيئًا يمكن أن يخربه القادمون!

لم تكن المحاولة الانقلابية ساذجة لهذه الدرجة، خاصةً وأن القائم بها رجل أمن محنك وقدير، ولكنها الثقة المفرطة. فقد كان الانقلاب يمثل الحل الوحيد الممكن وبكلفة قليلة، للأزمة السودانية. وهذا هو مخطط الهبوط الناعم (Smooth Landing) الذي ظلت الدوائر الغربية تقترحه منذ منتصف تسعينيات القرن الماضي. خاصة وأن (قوش) قد أسس لعلاقة تعاون جيدة مع الأجهزة الأمنية الغربية، كانت بداياتها مع تسليم (كارلوس) لفرنسا ثم جاء عهد (قوش) ليُدشن التبادل السري للمعلومات مع المخابرات المركزية الأمريكية، حسب تقارير بعض الصحف الأمريكية في سبتمبر ٢٠٠١.

كانت المحاولة الانقلابية عملا استباقيًا لأي انتفاضة شعبية تجمع بين العمل السلمي والمسلح. فالنظام يعيش أزمات متعددة خانقة مما يجعل الدولة غائبة تمامًا. فقد ظن النظام أن انفصال الجنوب يُخلصه من عبء كبير، ومن عقبة تمنعه من إقامة دولة إسلامية صافية، لكن انفصال الجنوب فاقم من أزمة النظام الاقتصادية بفقدان موارد النفط. وفي نفس الوقت، لم يتحقق السلام وظل خطر الحرب قائمًا لأن اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا) تركت كثيرًا من القضايا الحساسة معلقة.

تصاعدت الأزمة في دارفور وعاد النظام إلى الأساليب القديمة أي اللجوء للحل الأمني. مما يعني قصف القرى الآمنة والاعتقالات التعسفية. وعادت المحكمة الجنائية الدولية للتهديد بإضافة تهم جديدة للمسئولين السودانيين. إذ يبدو أن اتفاقية (الدوحة) قد فشلت بسبب عدم عودة النازحين لقراهم. كما أقر التنفيذيون بنقص التمويل لصندوق إعادة الإعمار والتنمية، إذ لم يُبد المولون حماسًا واضحًا لعدم إكمال عملية نزع السلاح. بل تزايدت الهجمات على قوة حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي. واتهمت حركة العدالة والحرية الموالية للنظام، الجيش الحكومي بقصف قواتها.

وهذا يعني باختصار، أن الحرب في جبهة دارفور سوف تشتعل في أي لحظة. وستجد القوات المسلحة نفسها في وضع لا تُحسد عليه. فهي قد أُنهكت في حروب في جبهات متعددة، مع وجود مليشيات غير نظامية. وقد كشفت الضربة الصهيونية لمصنع (اليرموك) للتصنيع الحربي، عن حقيقة استعدادات القوات المسلحة السودانية.

كان النظام يراهن على تماسك الجبهة الداخلية مع ضعف المعارضة، ولكن التماسك الداخلي أصابته انشقاقات خطيرة بدءً من المذكرات الاحتجاجية على أداء الحكومة، والتي دفع بها إسلاميون؛ حتى المحاولة الانقلابية التي ستكون لها تداعيات بعيدة المدى.

أما المعارضة، فرغم أنها تمثل الأغلبية العددية، ولكن مشكلتها في خطأ الأولويات والآليات. بالنسبة للأولويات، فالمعارضة مشغولة أكثر بترتيبات المرحلة الانتقالية ووضع الدستور الانتقالي قبل أن تقوم بإسقاط النظام! وفي هذه الحالة تهمل البحث عن الآليات الصحيحة والفاعلة لإسقاط النظام.

وهذا هو ما يجعل بعض فصائل المعارضة تفتعل تناقضات مع الجبهة الثورية التي تحمل السلاح في وجه النظام. مع أنه من الممكن أن يُسمح لكل فصيل بتحديد وسيلة المقاومة والمعارضة. ولكن المشكلة تكمن في وجود فصيل مثل (حزب الأمة) بقيادة الصادق المهدي يُصر على فرض استراتيجية «التغيير السلمي بالضغوط»، ويخشى أن يعتبره النظام محبذًا للعمل المسلح. ومن هنا وجدت المعارضة المدنية –ممثلة في قوى الإجماع الوطني– نفسها في مماحكات، أعاقتها عن اختيار الآلية الصحيحة لإسقاط النظام وليس مجرد تغييره سلميًا، مع ترك كل الخيارات مفتوحة.

وسط هذا الارتباك الذي يعيشه النظام والمعارضة، كان لابد أن يظهر بديل، وتقدمت القوي الشبابية والطلابية لتقود احتجاجات الصيف الماضي.

ولكن الانتفاضة توقفت في مهدها لأن القوى السياسية التقليدية لم تساندها. وظل الغضب الشبابي متقدًا ولكنه كامن. حتى جاءت أحداث جامعة الجزيرة. وكانت الاحتجاجات قد عمت أرجاء البلاد إثر مصرع أربعة من طلاب دارفور في جامعة الجزيرة، بعد اعتصام سلمي نظمه الطلاب في الجامعة يوم ٣ ديسمبر/كانون الأول ٢٠١٢. كان ضباط من جهاز الأمن الوطني قد قبضوا على الطلاب الأربعة، وفيما بعد عُثر على جثثهم في «ترعة» بالقرب من الجامعة. وخلال هذه الفترة، واصلت

الشرطة استخدام القوة المفرطة في الخرطوم أثناء المظاهرات المندِّدة بمقتل الطلاب والمُطالِبة بإقالة الحكومة. فقد تعرض بعض المتظاهرين للضرب وللتفريق بالغاز المسيل للدموع، بينما قُبض على عشرات منهم.

واستغل طلاب الجامعات في العاصمة وجماعة (قرفنا) الشبابية، مناسبة التشييع في الأحد ٢٠١٢/١٢/٩، للقيام بتظاهرات أعادت للأذهان انتفاضة الصيف الماضي. وهذه المرة ظهرت بوادر مناصرة من القوى الممثلة في الإجماع الوطني حيث تم اعتقال رئيسه لفترة. ويظل المشهد السوداني مفتوحًا ولا يخلو من مفاجآت بالطريقة السودانية.

ولكن المظاهرات قُمعت بشدة، مما لفت انتباه المنظمات الدولية. فقد ذكرت منظمة العفو الدولية أنه يتعين على السلطات السودانية أن تكف عن قمع المظاهرات. وقالت أودري غوغران، مديرة قسم القضايا العالمية في منظمة العفو الدولية، أنه «من الواضح أن أجهزة الأمن السودانية استخدمت القوة المفرطة منذ بداية الاحتجاجات السلمية للمعارضة خلال الاعتصام الطلابي في الأسبوع الماضي». ومضت أودري غوغران قائلة «يجب على السلطات أن تكف عن قمع من يشاركون في المظاهرات السلمية، وأن تحترم الحق في التجمع السلمي وفي حرية التعبير».

وقد تعهد وزير العدل السوداني بتشكيل لجنة تحقيق لتقصي مُلابسات وفاة الطلاب الأربعة. ولكن من المعروف أن الحكومة السودانية قد تقاعست في الماضي عن إجراء تحقيقات نزيهة بخصوص انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان.

وقالت أودري غوغران أنه «ينبغي على السلطات أن تكفل أن يكون أي تحقيق بخصوص وفاة الطلاب متسمًا بالنزاهة والشفافية».

وأضافت أودري غوغران قائلةً «يجب على السلطات احترام الحق في التجمع السلمي وحرية التعبير، فرد فعل السلطات على الاحتجاجات الأخيرة يبعث على القلق العميق. ومع تواتر أنباء عن اعتزام بعض المحتجين العودة إلى الشوارع لمواصلة المظاهرات، فإنه من الضروري أن تكف السلطات السودانية عن استخدام الأساليب القمعية قبل أن يتعرض مزيد من الأشخاص للإيذاء».

كان الطلاب في جامعة الجزيرة يحتجون على قرار إدارة الجامعة برفض تسجيلهم إلا بعد سداد الرسوم الجامعية كاملة. ويُذكر أن اتفاق السلام الخاص بدارفور يقضي

بإعفاء الطلاب المنحدرين من إقليم دارفور من دفع الرسوم الجامعية. وقد سبق لمنظمة العفو الدولية أن عبرت عن القلق بشأن إفراط أجهزة الأمن في استخدام القوة ضد المحتجين.

الخاتمة

يعود فشل التجربة الإسلامية السودانية أو سقوط المشروع الحضاري السوداني إلى أن الفكر الإسلامي عمومًا لا يملك أي نموذج إرشادي مستمد من التاريخ لشكل ومضمون الدولة. فقد اكتفى الإسلاميون برفع شعارات مثل «الإسلام دين ودولة»، «الإسلام هو الحل». كما اهتم الإسلاميون باستثمار رأس المال الرمزي للدين الإسلامي، حتى لو بقي مادة خام أي مجرد الإيمان والعبادة غير المتسائلة أو الطارحة للأسئلة.

لقد قبلت الحركات الإسلامية من الكتل الجماهيرية التي أيدتها بإيمان العجائز، خاصةً حين أعلت من علاقات الولاء والطاعة في تسيير أمورها، مما حدّ من التطور الفكري وانتشاره بين قطاعات واسعة. ولم تنتج الحركة الإسلامية السودانية تيارات ومدارس فكرية تنشغل بمواجهة التحديات التي نتجت عن التطبيق والممارسة. وتوقفت التجربة السودانية عند مرحلة: التجربة والخطأ.

وقد شعر الإسلاميون السودانيون بفقرهم الفكري بعد وصولهم للحكم. وهذا سبب تكوين مستشارية التأصيل برئاسة الجمهورية، والتي كانت مهمتها «استصحاب كل تجارب الحركة الإسلاميّة السودانيّة واجتهادها الفكري في ضوء علوم العصر وتقدمه التكنولوجي لتأسيس دولة إسلامية عصرية ومجتمع مسلم حديث، وهو ما بدا عصيًا علي همّة الدولة وحكامها التنفيذيين، وعلي عناصر الحركة التي أعدّت لمثل هذا اليوم». (عبد السلام، ص١٧٥).

يُضاف إلى ذلك إنشاء مركز الدراسات الاستراتيجية، الذي كان مطالبًا بملاحقة السؤال: هل دولة الإنقاذ دولة إسلامية أم محاولة تجتهد لبلوغ تلك الصفة تدريجيًا؟ وما هي الأصول الإسلاميّة الهادية لصياغة المجتمع السوداني إسلاميًا لينهض وفق رؤية وبرنامج الحركة الإسلامية؟ (نفس المصدر السابق). وكما صدرت وثيقة الإستراتيجيّة القوميّة الشاملة في ١٩٩١. ولكن كل هذه الجهود غرقت في الركاكة والبيروقراطية، لأن الحركة لا تملك تقاليد فكرية راسخة، يمكن أن يُبنى عليها. خاصةً، وقد اعتمدت الحركة علي إعلام قوي ومنتشر قادر علي بث الدعاية (Propaganda) والمغالطات، بدون حاجة لبناء وعي نقدي.

غلّب الإسلاميون السودانيون الاتجاه السياسي التقليدي السهل؛ على الفكري المعقد والصعب. ومارسوا ذلك على اتجاهين، في الأول بعدوا عن السياسة المفكّرة مفضلين سياسة المايكروفونات، والخطب، والمنابر علي سياسة الحوار، وأوراق العمل، والندوات. وعلي المستوى الثاني الأخلاقي فضلوا «تسييس الدين» على «تديين السياسة» أي توظيف الدين بكل الفهلوة المتاحة في العمل السياسي، علي جعل السياسة متدينة أي أن تستخدم قيم الدين السمحاء في توجيه سلوكها السياسي. لذلك، لم يشعر المواطنون بأي اختلاف بين الإسلاميين والأحزاب السابقة، بل اعتبروهم أسوأ بسبب استغلال الدين. ففقدوا القبول الشعبي وظلت شرعيتهم مجروحة باستمرار. لذلك، مالوا أكثر للحلول الأمنية في التعامل مع الشعب.

وقف الإسلاميون بعيدًا عن تناول القضايا الكبرى، مثل الديمقراطية، والتنمية، والوحدة الوطنية. وبالتالي، لم يصلوا لأي بديل أصيل وعملي للنموذج الحالي للديمقراطية. ورغم بعض التحفظات، فهو الأفضل حتى إشعار آخر. ويصر الإسلاميون علي تسمية «الديمقراطية الغربية»، مع أن النموذج اكتسب صفة الإنسانية والعمومية. ويخشى الإسلاميون من فقدان هويتهم لو تبنوا نموذج الديمقراطية، ولذلك يلجأون للمناورة والتعتيم في التعامل مع الديمقراطية. ودخل النظام السوداني في تجربة عملية لتطبيق الإسلام المثال وفشل تمامًا. ومن هنا تأتي ضرورة تجديد الخطاب الإسلامي، والسعي لاجتهاد حديث يبلغ درجة لاهوت تحرير إسلامي. وعلي الأقل، لابد من تغيير جذري في التفكير، والممارسة، والشخصيات القائدة.

يؤرخ المتابعون لانتشار تيارات الإسلام السياسي بهزيمة ٥ يونيو١٩٦٧، ثم آثار الفورة النفطية في منتصف سبعينيات القرن الماضي، وثم تلى ذلك تداعيات الثورة الإيرانية الإسلامية عام ١٩٧٨. وكانت المنطقة العربية تشهد فراغًا أيديولوجيا وسياسيًا بعد الترويج لسقوط المشاريع الاشتراكية والقومية العربية. مع أنها في الحقيقة لم تُجرب أصلاً، فقد انتحلت أكثر من طغمة عسكرية هذه الشعارات ونسبت نفسها زورا للقومية أو الاشتراكية في محاولاتها لإضفاء صفة الشرعية على الانقلابات التي قامت بها، وإكسابها الشعبية والقبول. وقد جففت هذه النظم العسكرية الشمولية منابع تطور التعددية، والتنوع واختارت طريق الحزب الواحد في شكل جبهة عريضة «موحدة». وتحت شعار: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة؛ تم منع كل مخالف أو معارض.

من المعروف أن الشعوب التي تتعرض لهزائم كبرى يجتاحها ميل واضح للتدين. وهذا ما حدث في البلدان العربية، وقد شجعت النظم الحاكمة هذه التوجهات الدينية طالما بعدت عن النشاط السياسي. ورغم أن البعض يصر -في خبث- أن يصف هذه النظم بالعلمانية، بينما هي التي دعمت المؤسسات الدينية التي تضخ الفتاوى الداعمة للنظم الحاكمة. كما شجعت التعليم الديني حيث فتحت الجامعات والكليات الإسلامية، والمعاهد القرآنية. ولم تمانع هذه الحكومات -المسماة علمانية- في تأسيس هيئات كبار العلماء، ودور الإفتاء، ومراكز البحوث الإسلامية وحوار الأديان. يضاف إلى ذلك إضفاء الطابع الديني علي البرامج الإعلامية والمناهج التعليمية. وللمفارقة، كل ذلك صبّ في تأييد هذه النظم الشمولية وتكريسها.

* * *

حين ننتقل إلى الفترة الحالية، نلاحظ أن التيارات الإسلامية قد وجدت في دول الانتفاضات العربية -وجميعها خضعت لتلك النظم الشمولية- معينًا جاهزًا يرفدها بالعضوية، ونشطت في تجنيد -حسب لغتهم- أعضاء منتظمين ومتعاطفين من بين المتعلمين والمهنيين والشباب. ولم تكن الأحزاب الدينية هي الأكثر عددًا، ولكنها -للمفارقة- استفادت من نظريات وقدرات أعدائهم الألداء: الشيوعيين، في التنظيم. وكان (لينين) يقول أن شخصًا واحدًا منظمًا وملتزمًا، أفضل من عشر أشخاص عاديين. وتبدو أحزاب الإسلام السياسي وكأنها أحزاب شيوعية مقلوبة، فيما يخص التنظيم الحديدي. وقد تمكن الإسلاميون المُنظَمون من السيطرة شبه الكاملة علي

منظمات المجتمع المدني مثل نقابات المحامين، والأطباء، والمهندسين، والمعلمين، وغيرها من المؤسسات. وقد مكّنتهم هذه الوضعية من أن يظهروا وكأنهم القوة المعارضة الأولى. وقد استفادوا من تنظيمهم في تحدي النظم الحاكمة، وكونوا منصات لنقد وفضح ممارسات تلك الحكومات، وبيان قصورها. وقدموا أنفسهم كمعارضين جيدين. وقد انعكس هذا على اتجاهات التصويت في الانتخابات الأخيرة.

حققت الأحزاب الإسلامية خاصةً في تونس ومصر والمغرب انتصارات في الانتخابات التي أعقبت انتفاضات الربيع العربي. فقد صوّت كثير من المتعاطفين للأحزاب الإسلامية، رغم أنهم غير منتمين رسميًا لهذه الأحزاب. فقد كان التصويت تعبيرًا عن الامتنان والتقدير لدور الإسلاميين في المرحلة السابقة. وهذا تصويت لتاريخ وماض. فالتصويت لمعارض شجاع، يختلف عن اختيار سياسي لديه برنامج يلبي مطالب خدمية وقومية. وقد أظهرت التجربة المصرية ضرورة التمييز بين الإسلامي في حالة المعارض مقابل السلطوي بأي شكل. فقد تغير السلوك التصويتي سريعًا في مصر، بين فترة الانتخابات البرلمانية والرئاسية. ومن ناحية أخرى، تراجعت قدرتها علي حشد المسيرات.

تعتمد قوة الإسلاميين علي استمرارية التنظيم في كفاءته مع تدفق التمويل. ولكن مرحلة العمل الحزبي العلني لها إكراهات وشروط أخرى في مجال صراع القوى وهذا يعرضهم للانقسامات والخلافات. وبالفعل، بدأت الانشقاقات وتشكيل الأجنحة ومجموعات شبابية وائتلافات جديدة. وفي انتخابات الرئاسة المصرية تنافس عددًا من الشخصيات المحسوبة علي التيار الإسلامي مثل عبد المنعم أبو الفتوح، وسليم العوا، والأشعل، مع المرشح الرسمي محمد مرسي.

من المتوقع أن تتحول أغلب هذه الأحزاب إلى أحزاب وطنية أكثر منها دينية. ومع الوقت ستكون أقرب إلى الأحزاب الأوربية مثل المسيحي الاجتماعي في ألمانيا، أو المسيحي الديمقراطي في إيطاليا وغيرها من الأحزاب المسيحية في أوربا أو أمريكا اللاتينية. والتيارات الإسلامية السياسية هي في جوهرها وحقيقة أمرها نتاج عملية العولمة الكاسحة.

ومن أهم مظاهر التغيير التي طالت هذه القوى، تنازلها عن تسمياتها السابقة ذات المحمولات الرمزية والتاريخية المؤكدة للهوية الإسلامية. إذ لم تعد تسميات

النسبة للإسلام مباشرة مستخدمة، مثل: الإخوان المسلمين، والجهاد الإسلامي، والإنقاذ الإسلامي، أو جبهة العمل الإسلامي. واحتلت الصدارة، تسميات مثل: الحرية والعدالة، أو العدالة والتنمية، أو النهضة، أو العدالة الشعبية (أنور ابراهيم- إندونيسيا). وهذه تسميات حداثية بامتياز، وقد ابتعدت عن إشكالية الهوية لتقترب من قضايا التنمية والديمقراطية. وهذا يوحي بتغير نظرتهم وعلاقتهم بالآخر.

يفرض العمل الحزبي العلني اتخاذ مواقف محددة وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات الحماسية في التعامل مع الدول الأخرى، حتى ولو صُنفت في خانة الأعداء. فقد قام راشد الغنوشي زعيم حزب النهضة التونسي بزيارة مكثفة للولايات المتحدة، فور فوز حزبه في الانتخابات البرلمانية. واجتمع مع عدد من صانعي السياسة ومراكز البحوث.

كما قام كبير وفد من حزب الحرية والعدالة/الذراع السياسي لجماعة الأخوان المسلمين المصريين، بزيارة طويلة لواشنطون. كما لا تنقطع زيارات الدبلوماسيين الغرب لهذه الأحزاب والاجتماع مع كوادرها. ويقع هذه التقارب ضمن سياسة أُطلق عليها اسم «طمأنة الغرب»! وهي عملية علاقات عامة تهدف لتحسين صورة الإسلاميين في الغرب، والرد علي فكرة «الفزّاعة». وهذا انفتاح واضح فرضته تطورات العالم الذي أصبح قرية صغيرة، ولم تعد العزلة ممكنة. وهذا خطاب الخصوصية الثقافية الذي لم يعد صامدًا في خطاب الإسلام السياسي. ومن الواضح أنهم تخلوا عن الأيديولوجيات الكبرى، وحتى الإسلام صار التعامل معه كإطار عام ولكل دولة واقعها الخاص.

كان لعداء الحركات الإسلامية لأمريكا تاريخه الخاص الذي يندرج تحت الصراع مع الثورة الإيرانية، ثم الدور الأمريكي بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وما تلاها من مفاوضات للسلام أسفرت أمريكا خلالها عن انحياز واضح للعدو الصهيوني.

ويدخل في مسلسل أسباب العداء، الاجتياح الإسرائيلي للبنان١٩٨٢، ثم حرب الخليج الثانية وحرب تحرير الكويت. وفي هذا الأثناء دعت مجموعة من المتطرفين الإسلاميين إلى قيام الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود عام١٩٩٨، ثم كانت ١١ سبتمبر٢٠١١. وراجت فكرة الغرب المعادي للإسلام، وطرح مشروع الشرق الأوسط الكبير. ومن خلال التفريق بين الإسلام والتطرف أو الإرهاب؛ تنامى اتجاه وسطي يسعى لتبرئة الإسلام من أفعال المتطرفين، ومن تهمة الإرهاب. وعلي

المستوي العملي كان لموقف تركيا الصديق مع أمريكا دون أن يؤثر ذلك على تقاربها عربيًا، نتائجه علي بعض الإسلاميين. كما أن تحول (الحزب الإسلامي العراقي) أو (الإخوان) من العداء لأمريكا، أثار اهتمام الإسلاميين.

يعيش العالم العربي/الإسلامي واقعًا إقليميًا مختلفًا، رغم أن ملامحه لم تتحدد ولم يستقر بعد. وهذا يعني تغييرات في المعادلات الإقليمية. ولكن مع صعود التيارات الإسلامية، يدور التساؤل هل سوف تبحث المنطقة عن هوية إسلامية؟ وهل سوف تتغلب الدائرة الإسلامية علي الدوائر العربية والأفريقية؟ سيكون الصراع القادم حول قضايا مثل: المياه، النفط، والإرهاب. وقد تحل محل الصراع الصهيوني/العربي، خاصةً لو نجحت جهود قيام الدولتين.

* * *

يتعامل الكثيرون مع ظاهرة الانتشار الإسلامي التي تعيشها المجتمعات العربية منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي، وكأنها تطورات فوق تاريخية أو خارج قوانين التاريخ متجاوزة لأي سياق زمني يحدد إحداثياتها. ويبدو أن حديث الإسلاميين المتكرر عن الثوابت أو عن دينية الظاهرة المتجاوزة للبشري الفاني؛ يغري بعدم إخضاع الفعل الإسلامي وتجلياته في حركات وتيارات لقوانين وإكراهات التاريخ. لذا من الضروري أن يخضع هذا الانتشار الإسلامي إلى قوانين الظواهر التاريخية والاجتماعية. ويقتضي هذا النظر التاريخي/الاجتماعي، من البداية ألا أقول الصعود الإسلامي بل الانتشار، لأن الظاهرة في حقيقتها امتداد أفقي وليس رأسيًا، أي يتخلل إلى عمق الواقع والحياة.

وهناك ملاحظة تبرر لي هذا التمييز، وهي كيف يمكن فهم هذه العودة الهائلة إلى الدين وفي نفس الوقت تشكو هذه المجتمعات «المتدينة» من زيادة التحرش الجنسي والرشوة والفساد والغش والكذب؟ الصعود مفهوم إيجابي يوحي بالنهوض والتغيير، وهذا ما لم نلحظه في العقول أو الأفعال. لذلك، يطرح هذا المقال سؤالين، الأول:ماذا تبقي من «ثوابت» الإسلاميين بعد اندراجهم السريع والكثيف الحالي في الحياة السياسية والعامة؟ والسؤال الثاني: ما هي «الخصوصية» التي تُميز الإسلاميين وما هي اختلافاتهم الحقيقية عن بقية القوى السياسية؟

أعطى الربيع العربي بانتفاضاته الشعبية الكثيرين بعض الحق والحجج في تثمين دور الإسلاميين راهنًا ومستقبلاً. ورأى العديد من الباحثين والمراقبين أننا أمام ثورات أو تحولات دينية، أو حركات سياسية يقودها المتدينون من الإسلاميين. وهذا تحليل غير دقيق، لأننا، في الحقيقة، أمام حركات جماهيرية عالم ثالثية تقاوم عولمة كاسحة ورأسمالية متوحشة، مستنجدةً بشعارات دينية، لأنها أكثر قدرة علي إثارة مشاعر الشعب وأسرع في التعبئة والتجييش. وهذا نفس ما حدث في أمريكا اللاتينية والاختلاف فقط في الشعارات التي كانت اشتراكية هناك. فقد كانت انتفاضات الربيع العربي في المبتدأ والأصل اندفاع شبابي عفوي للشارع، ولم تبادر بها الأحزاب التقليدية الإسلامية أو المدنية بل لحقت بالانتفاضة في أوقات متفاوتة. ولذلك، خلت الفترة الأولى من أي هتافات أو شعارات. وكان هتاف الانطلاقة الذي ردده الجميع وخاصة الإسلاميين، علمانيًا خالصًا، وهو من الشعر الإنساني وليس آية قرآنية ولا حديث شريف ولا قول ديني مأثور. كان بيت الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي: إذا الشعب يومًا أراد الحياة فلابد أن يستجيب القدر! كما كانت شعارات البداية شبه علمانية أو علي الأقل خلت من أي حمولات دينية.

وفي ظروف مختلفة أخرى قد يُتهم مثل هذا القول بالتجديف. فالقدر يفعل ما يشاء وكما يشاء وإرادته مطلقة؛ بينما الشاعر هنا يُعلي من إرادة الشعب التي تجبر القدر علي الاستجابة، واستخدم عبارة لابد أن يستجيب القدر. ولم يُسائل الإسلاميون أنفسهم: هل يمكن أن يستجيب القدر (الله) لإرادة الشعب؟ كان الاندفاع الثوري أقوى من المماحكات التي اعتاد عليها الإسلاميون في أوقات الراحة والدعة. لذلك من الصعب وصف الانتقاضات بأنها دينية، فقد كانت الموجة الأولى من الثوار هي من لابسي «الجينز» و»التيشيرتات»، ومنتسبي الجامعات الحديثة؛ وهذا ما شجع على استعمال التسميات الرومانسية مثل الربيع. كذلك، كانت شعارات الدعوة لسلمية الثورة ومدنية الدولة، هي الغالبة، ويمكن القول بأن المرحلة الأولى للانتفاضة كانت مدنية عمومًا، ثم انتشر المد الديني خاصةً في مرحلة الانتخابات.

يمكن للمرء أن يُجازف بالقول بأن الحركات الإسلامية خضعت في سيرورة الربيع العربي لعملية عولمة جارفة وعلمنة ساحقة يدركها العقل بسهولة. فقد اعتبر البعض أن الربيع العربي من أول إفرازات ثورة المعلومات في العالم العربي. وارتكز مثل هذا التحليل علي استخدام الوسائل والأدوات التي أنتجتها العولمة. ولكن التأثير سار أبعد

من العلاقة الأداتية ليلامس الفكر نفسه ولحد ما الرؤية للعالم. فالعولمة كثقافة وفلسفة اخترقت أسوار الإسلاميين التي لم تعد حصينة بسبب قوة رياح التغيير والتحديث الآتية من الخارج، والتي لم تفلح في صدها صيحات التحذير من المؤامرة والاستهداف ولا حتى اللجوء للتطرف والعنف والتعصب.

يتجلى تأثير العولمة علي الإسلاميين في أمر هام مفعم بالرمزية والخصوصية والأصالة، وهو الاسم أو التسمية. فقد تنازلت كل الحركات والاحزاب عن الأسماء التي كانت تؤكد علي إسلاميتها، علمًا بأن الإسلاميين من أكثر الناس تمسكًا بالرمز والإيحاءات والدلالات. فحركة «الإخوان المسلمون» التي حملت هذا الإسم منذ عام ١٩٢٨ وتفخر به. وكانت المخاطبة بأخ مسلم للعضو توحي بالحميمية والمناصرة والمودة، وللمفارقة، حين كسب الإخوان الشرعية والعلنية، تخلوا عن الاسم/الرمز ورضوا باسم: «الحرية والعدالة» بدون أي نسب مباشر للإسلام، إلا حين يضاف توصيف «الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين». وكون شباب الإخوان المنشقون حزب (التيار المصري). ولحقت أكثر الجماعات تطرفًا وتأكيدًا لدينيتها –وبعضها شارك في اغتيال الرئيس السادات– بالإخوان بحثًا عن «نيولوك» للمرحلة الجديدة. فقد أصبحت «الجماعة الإسلامية» حزب البناء والتنمية، وتحول «الجهاد الإسلامي» إلى حزب السلامة والتنمية؛ واحتكر السلفيون أسماء «النور» ثم «الأصالة».

ولم تقتصر الموضة على مصر فقط، إذ نجد حزب العدالة والتنمية في المغرب، وفي ليبيا أيضًا، وقبل ذلك تركيا. وأبقى الإسلاميون في تونس علي اسم (حزب النهضة) والذي كان في الماضي الاتجاه الإسلامي. وتوارت الأسماء النضالية مثل: الجهاد الإسلامي، الحركية الإسلامية، حزب الإسلامية. وحلت مفردات علمانية أو تنموية وضعية خالية من النفس الديني، مثل: الحرية، التنمية، العدالة، المساواة، البناء... الخ. ومن الخطأ اعتبار تغيير الإسم مسألة شكلانية لا تمس جوهر ومضمون الأمر، بل أنها العكس تمامًا، تعبير صريح عن مواقف ورؤى جديدة.

يُطرح سؤال هام، بعد غياب التسمية الطوعية أي تلك التي تطلقها جماعة علي نفسها، ما الذي يجعل من هذا الحزب إسلاميًا ويجحب الصفة عن تنظيم آخر؟ ببساطة، هو تبنيه ما يسمي«الثوابت» الإسلامية وهي التي تشكل مرجعية إسلامية ذات خصوصية أو ذاتية قد تسمى «الهوية الإسلامية» والتي غايتها إنجاز حضاري

إسلامي بديل لكل المشروعات الحضارية التي ثبت فشلها وعجزها عن حل القضايا الإنسانية -حسب رأي الإسلاميين. ومن أهم غايات هذا المشروع العودة إلى مجد الإسلام أو إعادة مجد الإسلام -لا يوجد فرق. ومن أهم وسائل تحقيق مجتمع المدينة -كما تقول أدبيات كثير من الإسلاميين- تطبيق شرع الله أو الشريعة الإسلامية، في الدولة والمجتمع.

ومن الآليات العملية انتهاج الشورى و/أو الديمقراطية -قد تكون الشوراقراطية- بالإضافة لتحقيق العدالة الاجتماعية (بديل الاشتراكية). وظلت هذه مكونات الخطاب الإسلامي والذي تميز بالشعاراتية خلال العقود الماضية، خشية الالتزام بمواقف قد تتعارض مع أصوليته وثوابته. ولكن الربيع العربي ترك الإسلاميين مكشوفين أمام العولمة علي مستوى الفكر والممارسة. فقد كان العمل السري والملاحقة يضفيان على الإسلاميين قدرًا من البطولة والنضالية المثيرة للتعاطف والإعجاب والغموض المحبب.

ولكن العمل العلني وتكوين الأحزاب فرض عليهم شروط الواقع وجعل أخطاءهم وسلبياتهم تحت الشمس. وصاروا أناسًا عاديين يسيرون في الأسواق ويتحدثون في الندوات ويكتبون في الصحف. وفي هذا اختبار لقبولهم للنقد، ولتسامحهم وتواضعهم وقبولهم للآخر. وفي مصر، خسر الإخوان من العلنية وفقدوا بعضًا من شعبيتهم رغم فوزهم في انتخابات الرئاسة لأنها شهدت مساندة قوى عديدة جمعها العداء «لشفيق». وصار الإسلاميون عرضة لحملات النقد والمهاترة التي طالت جميع كوادر وأعضاء الإسلاميين.

أجرى عدد من الكيانات الإسلامية، خاصةً الأكثر تشددًا، ما أُطلق عليه: المراجعات، واعتبرها البعض نوعًا من التراجع. وقدمت نقدًا ذاتيًا تنازلت فيه عن استخدام القوة (الجهاد) لتأسيس المجتمع المسلم علي ركام المجتمع الجاهلي. وهذا يعني سقوط الفكرة الأساسية في أيديولوجية الإسلاميين الجهاديين. فقد انحسرت موجة التكفير المعمم، ومعها مبدأ تقسيم المسلمين إلى فسطاطين: إسلام وجاهلية. وكان لهذه المراجعات أثرها القوي على مجمل الحركات الإسلامية والتي لم تعد تنضم لمزايدات إسلاميين مثلها. ولم تُصدر الحركات الإسلامية إعلانًا يشرح المراجعات، ولكن لسان حال برامجها الانتخابية وخطابها السياسي؛ أظهرا مراجعةً وتراجعًا واضحين في قضايا كانت تُعد من الثوابت. فقد كان من أهم ما يميز الإسلاميين، عن غيرهم من الحركات

والتيارات (ليبراليون، ديمقراطيون، واشتراكيون، وعلمانيون)، هو الدعوة لدولة إسلامية والتي يصر خصومهم علي تسميتها الدولة الدينية أو الثيوقراطية.

أما القضية الثانية فهي الموقف الحدي من الغرب حضاريًا ويتبع ذلك معاداة الاستعمار والصهيونية. وهذا ما جعل الولايات المتحدة الأمريكية، هي الشيطان الأكبر. ولذلك يرددون في أناشيدهم: أمريكا قد دنا عذابها. هذه مواقف ظلت -نسبيًا- من الثوابت حتى هبت عواصف الربيع العربي.

كان من الصعب علي الإسلاميين تغيير أو إصلاح مواقفهم السياسية والفكرية، دون تقديم السند الديني والفقهي لتأييد أو تبرير الموقف الجديد. وهذا ما جرهم إلى البراجماتية (العملية/النفعية) والانتقائية والتوفيقية (أو التلفيقية) في التفكير. وهذا ما يسمونه التأصيل أي البحث عن شبيه أو مثيل لكل موقف جديد أو ظاهرة مستحدثة في التاريخ الإسلامي مدعومة بقرائن دينية وفقهية. وهرع الإسلاميون حين فاجأتهم ضرورات العولمة للاستنجاد بوسائل ليست أصولية تمامًا في الفقه مثل: القياس، الاستصحاب، الاستحسان، المصالح المرسلة. وقنن (الشيخ حسن الترابي) للبراجماتية الإسلامية ما أسماه «فقه الضرورة». وهذا فقه -كما أسلفنا وكررنا- يجعل كل شئ مباحًا وممكنًا من خلال قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات.

ومن الواضح أن كثيرًا من آثار وتداعيات العولمة هي من الضرورات، وبالتالي لها رخصة الإباحة التي تقيها من التحريم. وفي مواجهة العولمة سلميًا أو التكيّف معها؛ وجد منظرو الحركات الإسلامية في موافقات الشاطبي منقذًا وليس في «معالم في الطريق» لقطب. ورفع منهج القياس، كثيرًا من الحرج عن الإسلاميين في عملية تجديد وتغيير المواقف. فالقياس يعني «إلحاق واقعة لا نص علي حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، وذلك لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم».

واكتسب الإسلاميون مرونة في التعامل مع ضرورات التاريخ والواقع أو ضغوط الزمان والمكان. وهذه محاولة لحل معضلة الإسلاميين المتمثلة في أن يتمسكوا بأصولهم ومرجعياتهم القديمة، وفي نفس الوقت يكونون جزءا من هذا العصر. ولكن عليهم دفع ثمن هذه المغامرة الفكرية خَصمًا من «ثوابتهم» وخصوصيتهم التي ميزتهم عن الآخرين.

من أهم نتائج ضغوط العولمة وجهود تكيف الإسلاميين، تلك الانقسامات والتشرذم التي نجدها بين الحركات الإسلامية. ويتساءل المرء ما هو مبرر وجود كل هذه الحركات والأحزاب الإسلامية إذا كانت كلها ترفع شعار تطبيق شرع الله؟ وهل الشريعة بهذا التعدد بحيث تحتاج لكل هذا العدد من الكيانات السياسية؟ وهو يعني – ببساطة– أنهم يفتقدون المرجعية الدينية الجامعة، وأن ما نشهده هو صراع سياسي بشري، وأحيانًا في أدنى درجات الصراع.

وبسبب غياب المرجعية الجامعة، وتزايد ضغوط الواقع؛ تحول الإسلاميون إلى تكتيكيين بامتياز بلا استراتيجية طويلة المدى. وذلك، لتجنب المحاسبة، وتظهر التكتيكية جيدًا في مواقفهم من الديمقراطية. وصارت، باستمرار، أمام مواقف رمادية يُفضلها الإسلاميون هروبًا من اتخاذ المواقف القاطعة: أبيض أو أسود. وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين في تحليل مواقف حركة (حماس) بقوله: «اتضحت في هذه المرحلة الصعوبة الكبيرة في التوفيق بين الثنائيات التي انبثق منها برنامج حركة حماس كثنائيات: البناء والتحرر، الحكم والمقاومة، السلطة والمعارضة، الوطني والإسلامي». (ورقة باسم الزبيدي في ندوة لمبادرة الإصلاح العربي).

قفز سؤال «ماذا يتبقى من الإسلاميين؟» بقوة إلى ذهني، أثناء زيارة هيلاري كلينتون، وزيرة الخارجية الأمريكية، للقاهرة؛ وما ظهر من تقارب وتودد مدهشين بين كلينتون والرئيس الإخواني. كان الاتفاق كاملاً وبلا تحفظات لدرجة أعطت خصومهم الجرأة للتحدث عن حلف إخواني/أمريكي. وهذه الهرولة –ولا أريد استعمال لغتهم: الانبطاح، في وصف علاقات الرؤساء المخلوعين– بدأت بزيارات (الغنوشي) ووفد كبير من الإخوان المصريين، لواشنطون قبل الانتخابات. وهنا تظهر البراجماتية السياسية علي حساب المبدئية أو الثوابت. وهنا يتم استدعاء فقه الضرورات تبيح المحظورات تحت شعار مريح يردده الإسلاميون، هو: طمأنة الغرب! وتدخل من هذا الباب كل التنازلات والمصالحة. والنتيجة في النهاية، هي انتصار العولمة والهيمنة علي حساب المقاومة والممانعة وحرب الشيطان الأكبر وأمريكا التي قد دنا عذابها!

وأخيرًا، حين يصل الإسلاميون إلى هذا المدى في العلاقة مع أمريكا والغرب؛ وحين يقبلون بالدولة المدنية حتى ولو كانت ذات مرجعية إسلامية (لأن هذا من فصيلة

الغول والعنقاء)؛ وحين يقبلون بالقروض الربوية من البنوك العالمية؛ يحق لنا التساؤل ماذا يتبقى من الإسلاميين؟ وما الذي يميزهم عن الآخرين ليحتكروا التحدث باسم الإسلام؟ لقد سبقت التجربة الإسلامية السودانية، حين حكمت الجميع في التنصل من «الثوابت» الإسلامية.

وهذا ما حدا بالحركات الإسلامية العربية، للتبرؤ من إخوتهم في السودان. ورفض وصفهم بالميل للنموذج السوداني، مفضلين النموذج التركي. ولكن هذا الموقف تغير بعد الانتخابات، ففي المؤتمر الثامن للحركة الإسلامية السودانية (١٥-١٨ نوفمبر٢٠١٢) صرح الشيخ (راشد الغنوشي)، وكان من أشد الناقدين للتجربة السودانية، قائلاً إن «السودان كان الأول في دعمهم وقت الشدة ولا يزال يدعم قضايا الأمة الإسلامية، وأنه يعتز بأنه كان يحمل جواز سفر دبلوماسيًا سودانيًا»، وأضاف أن «تمكين الإسلام في المنطقة انطلق من السودان رغم تآمر الغرب عليه وتسببه في انفصال الجنوب، ورأى أن أرض الإسلام الآن في تمدد وليس نقصان وأن على السودانيين أن يعلموا أن زمن الانتقاص من أرضهم قد انتهى».

في النهاية؛ هل مازالت التجربة السودانية الإسلامية ملهمة، رغم الأخطاء والخطايا أم أن الإسلاميين جميعا يدشنون مرحلة «ما بعد الإسلام السياسي» من خلال التمكين والحكم، والذي يبدو صعودًا وهو هبوط؟

المراجع

- أبيل ألير: جنوب السودان– التمادي في نقض المواثيق والعهود. ترجمة بشير محمد سعيد. القاهرة، ميدلايت، ١٩٩٢.
- أحمد جلال حماد: حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام. المنصورة، دار الوفاء للنشر، ١٩٨٧.
- التيجاني عبدالقادر حامد: نزاع الإسلاميين في السودان– مقالات في النقد والإصلاح. الجزء الأول.
- أمحمد مالكي (تحرير): الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا، مركز الدراسات الدستورية والسياسية، مراكش، ٢٠٠٦.
- أمين مكي مدني: جرائم سودانية بالمخالفة للقانون الإنساني الدولي. القاهرة، دار المستقبل العربي، ٢٠٠١.
- حسن الترابي: الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم– مجلة المستقبل العربي، العدد ٧٥ – آيار/مايو ١٩٨٥.
- حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، الخرطوم، الشركة العالمية لخدمات الإعلام (ب.ت).
- حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. القاهرة، دار الدعوة، ١٩٩٠.
- زكي أحمد: «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، في كتاب: «الحركات الإسلامية والديمقراطية»، جماعي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- سيد قطب: معالم في الطريق – القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣.
- عبد السلام الطويل، «قراءة في المسار السياسي لحزب العدالة والتنمية المغربي»، في أمحمد المالكي.
- عمرو الشوبكي (تحرير): إسلاميون وديمقراطيون.. إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي. القاهرة، الأهرام – مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦.
- غانم محمد صالح، «مقارنة سياسية بين الشورى والديمقراطية» في المجلة العربية للعلوم

السياسية، العدد ٣١، صيف ٢٠١١.

- فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، في كتاب: «الحركات الإسلامية والديمقراطية- دراسات في الفكر والممارسة»- كتاب جماعي- بيروت، مركز دراسات في الفكر والممارسة».
- مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. القاهرة، دار الدعوة، ١٩٩٠.
- هبة رؤوف عزت، «نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية» في كتاب: عمرو الشوبكي (تحرير) ٢٠٠٦.
- يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام. القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١.
- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعي دراسة مقارنة. الدوحة، كتاب الأمّة، ١٤١٠هـ.
- راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
- حيدر إبراهيم علي: سقوط المشروع الحضاري. القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠٤.
- منصور خالد: السودان في المخيلة العربية. القاهرة، دار تراث، ٢٠٠٠.
- عبداللطيف البوني: اابعد الديني لقضية الجنوب ١٩٠٠-١٩٨٩. الخرطوم، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٦.
- عبد الرحمن عبدالله: السودان- الوحدة أم التمزق. ترجمة الفاتح التجاني. بيروت، رياض الريس، ٢٠٠٢.
- المحبوب عبدالسلام: الحركة الإسلاميّة السودانيّة- دائرة الضوء- خيوط الظلام. القاهرة، دار مدارات، ٢٠١٠.
- عبد الوهاب الافندي: الثورة والإصلاح السياسي في السودان. لندن، منتدى ابن رشد، ١٩٩٥.
- ناصيف نصّار: منطق السلطة – مدخل إلي فلسفة الأمر. بيروت، دار أمواج، ١٩٩٥.
- محمود محمد طه: الدستور الإسلامي؟نعم..ولا!! أم درمان، ١٩٦٨.
- حنا أرندت: أسس التوتاليتارية. ترجمة أنطوان أبو زيد. بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣.
- نوبواكي نوتوهارا: العرب- وجهة نظر يابانية. كولن، دار الجمل، ٢٠٠٣.
- بدوي تاجو: أنموذج الاضطهاد الديني بالسودان في ظل سلطة الجبهة القومية الإسلامية.
- عبدالله النفيسي (محرر): الحركة الإسلامية.. رؤى مستقبلية- أوراق في النقد الذاتي. القاهرة، مدبولي، ١٩٨٩.